
М. Эпштейн
ФИЛОСОФИЯ ТЕЛА
Г. Тульчинский
ТЕЛО СВОБОДЫ
In profundum
Алетейя

Международная Кафедра (ЮНЕСКО)
по философии и этике
СПб Научного центра РАН

серия

ТЕЛА МЫСЛИ

Международная Кафедра (ЮНЕСКО)
по философии и этике
СПб Научного центра РАН

М. Эпштейн

ФИЛОСОФИЯ ТЕЛА

Г. Тульчинский

ТЕЛО СВОБОДЫ

Санкт-Петербург АЛЕТЕЙЯ 2006

УДК 159 935:701
ББК 86.37
Э73

Эпштейн М. Н.

Э73 Философия тела / М. Н. Эпштейн. Тело свободы / Г. Л. Тульчинский. — СПб. : Алетейя, 2006. — 432 с. — (Серия «Тела мысли»).

ISBN 5-89329-908-6

Эта книга включает две монографии известных философов Михаила Эпштейна и Григория Тульчинского, посвященные телесности в современной культуре и, прежде всего, осязанию как чувственной основе человеческих взаимоотношений. Книга охватывает те стороны телесности, которые наименее разработаны философией и по традиции рассматриваются как самые низкие в иерархии чувств и искусств. В эпоху конструирования искусственного разума человек все более определяется как естественный, воплощенный разум, а плотское знание — как основа всякой познавательной и творческой деятельности. Исследуются этические и эстетические аспекты осязания и возможности тактильного искусства. Осмысляется глубинная семантика тела и пути формирования «пост-телесной» культуры, которая утверждает личностное, свободное и ответственное самоопределение чувственного бытия.

Книга обращена не только к гуманитариям-профессионалам, но и к широкой читательской аудитории, заинтересованной в философском осмыслении тела и сопутствующих понятий любви, близости, личности и свободы.

УДК 159.935:701
ББК 86.37

ISBN 5-89329-908-6

9785893299083

ОТ АВТОРОВ

Эта книга — сдвоенный орешек. Под одной обложкой здесь уместились две книги двух авторов, объединенные философской проблематикой тела и его трансформаций в современной культуре.

Книга Михаила Наумовича Эпштейна сосредоточена на тех аспектах телесности, которые все более определяют специфику человека в эпоху виртуальных и генетических технологий, когда само тело все более предстает как информационная матрица. Тело можно модифицировать не только генетически или хирургически — протезами, имплантами, искусственными органами, но в перспективе и электронно — отцифровывать и переносить в емкости компьютерной памяти, пересаживать посредством нанотехнологий на другие, квантовые носители. Эта перспектива виртуальной замены или симуляции тела побуждает сосредоточиться на тех его свойствах, которые образуют родовую специфику человека как природно-культурного существа и могут атрофироваться или элиминироваться по мере его технического перевооружения и вхождения во вселенную разума. Поэтому в центре книги Эпштейна находятся проблемы осязания, чувственности, любовной близости и плотского знания — те уровни телесности, которые по традиции рассматриваются как «самые низкие» в иерархиях чувств, искусств, способов духовно-сознательной деятельности. Именно в них, по мысли автора, заключаются те ценности и тайны человеческого бытия, которые в обозримое время, быть может, придется заносить в список биологических реликтов нашего вида, в Красную Книгу Человеческой Природы.

Книга М. Эпштейна показывает, что в современных условиях переакцентируется сам феномен человека как разумного животного, homo sapiens или animal rationalis. В перспективе становления ноосферы, заселенной разными материальными воплощениями разума, приходится определять человека, наоборот, как ratio animalis, живой, оживотворенный разум, или как ratio corporis, отелесненный разум. Если среди живых существ, обитателей биосферы, человек выделяется именно как разумное, мыслящее существо, то среди разнообразных техногенных форм разума, образующих ноосферу, он выделяется именно как воплощенный разум, глубинно (пуповинно) связанный с живой материей природы. Человек — это разум, погру-

женный в стихию прикосновений, сближений, ощупываний, проникновений, желаний, вожделений, наслаждений — и плотски же очищающий себя от плотской нечистоты. Человек на фоне мыслящих машин, киборгов, андроидов и других видов искусственного разума — это прежде всего homo haptikos и homo eroticus. Еще неизвестно, как будут — и будут ли — осуществлены проекты искусственного разума, но уже сейчас очевидно, что по контрасту с ними человек все более определяется как ***естественный разум***, причем акцент переносится на понятие «естественный». Именно те «консервативные» и «ностальгические» аспекты телесности, которые оказываются наиболее специфическими для бытия человека в ноосфере, и оказываются в фокусе работы М. Н. Эпштейна.

Книга Григория Львовича Тульчинского делает следующий шаг — рассматривает человека в посттелесной перспективе, где не только не отменяются, но расширяются возможности личностного самоопределения и смысловая нагруженность тела, его глубинная семантика. Часто личность отождествляет себя со своим телом как природно-прирожденной основой существования. Современная цивилизация в корне меняет ситуацию. Тело предстает уже не только и даже не столько проявлением самовоспроизводящей силы жизни, сколько реализацией некоего конструктивного замысла, свободно принятого решения. Но свобода — внебытийное и добытийное начало бытия и одновременно сугубо человеческое, личностное его измерение. Поэтому в данной работе предпринята попытка проследить источники и механизмы взаимодетерминации и взаимопровокации свободы и телесности, их взаимосвязь с социально-культурной тканью бытия.

Г. Л. Тульчинский исследует сдвиг гуманитарной парадигмы к свободе как ее центральному и системообразующему фактору, что позволяет перейти к рассмотрению действия этого фактора (онтофании свободы) в смыслопорождении и воплощении смыслов в телесно-вещественные формы, предметы социально-культурной реальности современной цивилизации. При таком переходе от природного тела к целеполагающей и **телополагающей** свободе источник свободы и личности, ее «посттелесного» самоопределения раскрывается как социально-культурное вменение ответственности. В соответствии с духом историзма и детерминизма на рубеже XIX века Гегель полагал, что свобода — это осознанная необходимость. На рубеже XXI века этот тезис подлежит пересмотру: свобода — это осознанная возможность, преодоленная необходимость и взятая на себя ответственность. Ответственность — это необходимость, прошедшая через опыт свободы, заново ею сотворенная. На смену первичным необходимостям, все более оставляемым в царстве природы, приходит ответственность, рожденная в

царстве свободы, — а значит, и новая воплощенность всех смыслов, которыми личность свободно определяет, ограничивает, «отелеснивает» себя в культуре.

Первая книга — это любовное «прощай», обращенное к телу как к самому хрупкому и драгоценному сосуду человечности, все более переливающейся в емкости виртуальной памяти, во вселенную знаков, чисел, программ и алгоритмов. Вторая книга — это тревожное «здравствуй», обращенное к неведомым рубежам новой человечности, созидающей свои новые тела из еще более хрупких материй свободы и ответственности.

В первой книге телесность рассматривается как смыслообразующий предмет философского знания и эстетического действия. Новый философский язык, расставаясь с телесностью биосферного человека, должен стилистически и семантически вобрать ее, сохранить в себе — отелесниться, стать более осязательным и эротическим. Во второй книге очерчены горизонты культуры, уже перешагнувшей телесность — и заново эманирующей из себя «посттелесные» воплощения свободы. Личность обретает новую целе- и ***телосообразность*** самосозидания там, где разреженное пространство свободы сгущается и уплотняется этикой новой вменяемости и ответственности.

Если в первой книге раскрывается телесная природа культуры, сознания, то во второй — как культура порождает свободу, а та — телесное. Таким образом, круг рассмотрения замыкается. Замыкает и размыкает его культура — источник, механизм, процесс и результат осмысления и смыслообразования, требующий как развоплощение телесного — свободу, так и ее же воплощение. Культура уходит от своих природных оснований и разрабатывает новые, обостренно-тактильные, изысканно-эротические способы переживания-осмысления своих тающих резервов телесности. Вместе с тем культура вырабатывает из своих растущих информационных ресурсов новое представление о телесности, новые, экспериментально-поссибилистские способы ее построения. Культура действует как своего рода *перпетуум мобиле*, существование которого физики признают невозможным в природе. Культура распредмечивает смыслы, находимые ею в природе, и вместе с тем отелеснивает смыслы, которые сама создает. Культура — это свобода, преодолевающая инерцию самовоспроизводящей и круговращающейся природы; и одновременно — это новая ответственность, рожденная из самой свободы, предохраняющая ее от энтропии, от безгранично-самоубийственной пустоты информационного всеведения и этической вседозволенности. Используя другой образный ряд, культура — это алхимия, которая претворяет необходимость в ответственность, пользуясь философским камнем свободы.

Собственно, таков лейтмотив и всей философской серии «Тела мысли», в которой выходит данная книга и к замыслу которой она более всего приближается. Речь идет о взаимопревращении массы тела и энергии мысли, о двойном круговороте мыслящего вещества в биосфере и ноосфере, которые своими окружностями образуют как бы две стороны перекрученной ленты Мёбиуса.

Мы надеемся, что читатели оценят дополнительность этих двух исследований и те новые уровни диалогичности, которые заключены в их сопоположении, в самом феномене соавторства.

Михаил Эпштейн

ФИЛОСОФИЯ ТЕЛА

Хаптика.
Эрос.
Груминг

ВВЕДЕНИЕ. ТЕЛО НА ПЕРЕКРЕСТКЕ ВРЕМЕН

На рубеже XX–XXI вв. радикально меняется отношение к телу. Никогда еще не была столь сильна медицинско-спортивная составляющая цивилизации. Если посмотреть на поток новостей, которые выносятся в заголовки крупнейших американских газет и э-сайтов, то медицина (включая диетологию) и спорт, т. е. дисциплины исцеления и укрепления тела, занимают в них до трети позиций. Никогда еще наука не продвигалась так глубоко в тайны строения тела, в клеточно-молекулярные механизмы старения и наследственности, в биохимию мозга и т. д. Вместе с тем в теле обнаруживается нечто призрачное, как будто оно подходит к какому-то рубежу своей биологической эволюции, перешагнув который утратит ряд своих определяющих свойств: целостность и единичность, индивидуальную невоспроизводимость, пространственно-временную ограниченность .

В какой-то мере это можно уподобить физической картине мира, резко изменившейся на рубеже XIX–XX вв., когда на месте «исчезнувшей» материи были обнаружены энергии. В середине XX века, в работах Нормана Винера, Джона фон Ньюмана, Клода Шеннона и на знаменитых нью-йоркских кибернетических конференциях при поддержке фонда Мэйси (Macy Conferences, первая из которых состоялась в 1946 г.), происходит дальнейший сдвиг научной мысли от категории энергии к категории информации. И вот уже век спустя, на рубеже XX–XXI вв., материя, в том числе живая, все более рассматривается как способ хранения и передачи информации, одной из плотнейших упаковок которой является человеческое тело. Однако в смысле информационной насыщенности, а также конструктивной изменяемости-пластичности протеиновое тело все-таки уступает текстам и кодам, оперирующим на силиконовой или квантовой основе. Поэтому тело все более рассматривается как первый, «наивный» подступ к новому ноосферному витку развития, где сознание, вырвавшись из плена медленной биологической эволюции, будет прямо оперировать текстами и кодами, не нуждаясь в посредничестве тела. Да и само тело все больше подлежит чтению, пониманию, интерпретации, виртуальному представлению, генетической расшифровке — и все меньше таким «старинным» способам его восприятия, как осязание и чувственное наслаждение. «Человеческое тело, наше тело, кажется излишним в своей распростертости, в сложности и множественности своих органов, тканей и функций, потому что сегодня

все концентрируется в мозге и генетическом коде, которые целиком исчерпывают операциональное определение бытия», — писал Жан Бодрийяр в книге «Экстаз коммуникации». [1]

То, что казалось интеллектуальной провокацией, вскоре стало догмой новых научных идеологий и культурных движений. Вот как характеризует это господствующее мировоззрение профессор Калифорнийского университета Н. Кэтрин Хэйлес, известная специалистка по виртуальной реальности и гуманитарным аспектам кибертехнологий:

«...Тело преимущественно, если не всецело, есть языковая и и дискурсивная конструкция. С развитием кибернетики, которая отделила информацию от ее телесного воплощения (stripped information of its body), согласуются гуманитарные теории дискурса, особенно археология знания Мишеля Фуко, который рассматривал тело как игру дискурсивных систем. Хотя исследователи в физических и гуманитарных науках так или иначе признавали важность материальности, тем не менее они вместе создали постмодерную идеологию, согласно которой материальность тела вторична по отношению к тем логическим и семиотическим структурам, которые в ней закодированы». [2]

И хотя сама Хэйлес утверждает незаменимость и неотменимость воплощенных форм сознания, она не может не признать, что современная теория в основном «постчеловечна» — «ставит информационную модель выше ее материального воплощения, так что наше воплощение в биологическом субстрате рассматривается скорее как историческая случайность, а не неизбежность жизни».[3]

В свете растущих перспектив объединения организмов и компьютера, информатизация тела выступает как самая насущная задача. Если сознание — это информационная матрица, которую легко пересадить на силиконовую или на квантовую основу, то что прибавляет тело к сознанию помимо того, что его ограничивает? Если киборг посттелесен, то про тело можно сказать, что оно протоинформационный ресурс, протомыслящая машина. Согласно предвидению Рэя Курцвайла, изобретателя, ученого и одного из главных вдохновителей проектов искусственного разума, «к концу XXI века утратится четкая разница между людьми и роботами. В конце концов, какая разница между человеком, который усовершенствовал свое тело и мозг с помощью вычислительных и нанотехнологий, и роботом, который разумом и чувствительностью превосходит своих человеческих создателей?»[4]

Еще дальше идет Ханс Моравец, первопроходец теории мыслящих машин, указывая, что даже самый совершенный организм, генетически сконструированный на протеиновой основе, уступает роботу — сознанию, интегрированному в искусственные материалы:

«...Протеин не идеальный материал. Он устойчив только в узком диапазоне температуры и давления, очень чувствителен к радиации и представляет помеху для многих конструктивных решений и компонентов... Человек, созданный генетической инженерией, — это всего лишь второсортный робот, в который вмонтирован неисцелимый дефект — его конструкция задана протеиновым синтезом под руководством ДНК. Только в глазах человеческих шовинистов у него будет какое-то преимущество».[5]

Таким образом, в контексте новейших теорий искусственной жизни и искусственного разума происходит ознакомление и обезжизнивание тела — семиотизация и девитализация, отношение к телу как к информационной машине, способной симулировать любые биологические функции и превосходить в этом природу. Латинский корень *vit-* (vita, жизнь) все чаще заменяется на *vitr-* (in vitro, в пробирке, в искусственной среде) или на *virt-* (virtual, виртуальный, воображаемый, симулируемый).

Собственно, медицина и спорт, которые сегодня придают телу медиальное измерение, распространяют его образы и знаки в средствах массовой информации, тоже имеют дело не с данностью тела, а либо с его болезнями-изъянами, либо с его стремлением превзойти норму, поставить рекорд, т. е. с наиболее знаковыми, «цифруемыми» аспектами телесности. Медицина исходит из девитализации тела, спорт к ней приходит в результате плановой дрессировки тела, муштры мускулов, нацеленных на исчислимый механический результат: метры, килограммы, секунды... Как ни парадоксально, единственное растущее движение современности, которое все еще воспринимает данность тела всерьез и возлагает на него глобальную религиозно-политическую миссию, — это терроризм, одержимый святостью и бренностью тела, полный решимости взрывать его ради райского блаженства своих мучеников и избавления мира от неверных. Но и для терроризма тело оборачивается, в сущности, фигурой политического языка, риторической строкой ультиматума. Технизация, коммерциализация, политизация... Современное тело — либо предмет информационно-биотехнической расшифровки и трансформации, либо предмет торговли и орудие профессиональной карьеры (спорт, модельный и порнографический бизнес), либо ставка в политической борьбе (и в этом смысле тоже всего лишь знак).

Возможно, через два-три поколения разумные существа, изуродованные нейроудлинителями и искусственными биопротезами, погруженные в экстаз безопасного киберсекса (включая виртуально-тактильные контакты и конференции-видеооргии), полностью отдадут тело на откуп медикам, биореставраторам, видеотехнологам, программистам... И, конечно, спортсменам. Ведь уход лошади из современной цивилизации отнюдь не отменяет интереса к скачкам (и ставкам) на переполненных ипподромах. Спор-

тивный, рекламный, порнографический интерес к телу будет и дальше расти и подогреваться на фоне его вытеснения в историю человеческого рода, в биологическое прошлое эволюции. Отсюда почти риторический вопрос, заданный Артуром и Мэри-Луиз Крокерами в статье «Панический секс в Америке»: «Если сегодня и может быть столь сильная увлеченность судьбою тела, то не потому ли, что тела уже не существует?» [6] Иными словами, вокруг тела разворачивается настоящая паника — сексуальная, спортивная, модельная, — обусловленная именно исчезновением тела и избытком средств его симуляции. Тело «выйдет из употребления», как лошадь или паровая машина в эпоху электричества, и станет забываться как источник глубочайших и интимнейших переживаний, как средоточие человеческого самосознания, как ценностная основа цивилизации.

Даже если тело не выйдет из употребления, не будет заменено компьютерно-квантовыми хранилищами сознания и искусственными нейро-электронными органами, то в XXI веке с телом может случиться то, что случилось с вещами в XX веке. Р.-М. Рильке писал:

«Еще для наших дедов был "дом", был "колодец", знакомая им башня, да просто их собственное платье, их пальто; почти каждая вещь была сосудом, из которого они черпали нечто человеческое и в который они складывали нечто человеческое про запас. ⟨...⟩ Одухотворенные, вошедшие в нашу жизнь, соучаствующие нам вещи сходят на нет и уже ничем не могут быть заменены. Мы, быть может, последние, кто еще знали такие вещи. На нас лежит ответственность не только за сохранение памяти о них (этого было бы мало и это было бы ненадежно) и их человеческой и божественной (в смысле домашних божеств — "ларов") ценности. ⟨...⟩ Задача наша — так глубоко, так страстно и с таким страданием принять в себя эту преходящую бренную землю, чтобы сущность ее в нас "невидимо" снова восстала». [7]

Рильке осмысляет происходящий в индустриальную эпоху кризис традиционной вещепричастности и вещепреемства как выдвижение новых творческих задач сбережения и осмысления единичных вещей. Вот так и на нас ложится сегодня ответственность за сохранение памяти о теле, о его человеческой и божественной ценности. Перефразируя Рильке, задача наша — так глубоко, так страстно и с такой мерой интеллектуальной и эмоциональной ответственности принять в себя эту преходящую бренную телесность, чтобы сущность ее в нас «невидимо» снова восстала.

Прощание с телом может стать началом нового отелеснивания самой философской мысли, которая на протяжении столетий пренебрегала телесностью, изгоняла ее из своего спекулятивного языка. По мере воспарения ноосферы над ветхими телесными оболочками человека сама мысль все более становится сферой свободного **телополагания**, создает собствен-

ные языковые, образные, пространственно-временные, виртуально-тактильные тела.

Философия, как правило, мыслит инаково, бросает вызов господствующим системам мысли. История мысли — это история ее борьбы с собственным застыванием и обезмысливанием в формах различных идеологий и мифологий, теологических и метафизических догм. Пока цивилизация была технически малоразвита, завязана на природной жизни тела, покоилась на его рабочих, воспроизводительных и общественных функциях, философия стремилась «отвязаться» от тела, устремлялась в небо абстракций, универсалий и идеализаций. Быть может, именно теперь, когда открывается перспектива «посттелесной», постбиологической цивилизации, философия примет на себя миссию ценностно-смыслового сбережения тела, пронижет телесностью все клеточки своего языка, отважится «принять в себя эту преходящую бренную землю»? Если раньше у философии были высокие и дальние цели, уводящие ее от сущего, то теперь все более очерчивается насущная забота информационно богатой и технически властной рациональности: не куда отвлечься, а во что воплотиться? Целенаправленность и целесообразность, решительно возобладавшие в век технологических прорывов, пополняются новым критерием пластичности, осязательности самих идей: как мыслить **телонаправленно** и **телосообразно**?

Область философского осмысления тела можно назвать **физиософией** (или **соматософией**). Это наука о человеческом теле как о высшем органе космической жизни и о его меняющихся духовно-культурных смыслах. Физиософия имеет общий предмет с физиологией: жизнедеятельность целостного организма и отдельных его органов, но при этом вносится софийное постижение организма, который сам является органом какого-то целого. Физиософия изучает мудрость тела, его космические, культурные, спиритуальные, мистериальные смыслы, которые развертываются в ритуально-религиозной, общественно-трудовой, этико-межличностной и художественно-символической практике. Среди основных тем физиософии — пол, еда, очищение, боль и болезнь, лицо и внешность, органы восприятия, внутренние органы...

Эта книга не охватывает всех аспектов жизни тела — только те, которые наименее разработаны в философии именно в силу своей неприкрытой, «непристойной», сугубой телесности. Это, прежде всего, осязание — наиболее плотское из всех чувств и наименее освоенное в символических системах искусства и культуры. Далее, это желание и соитие, то есть осязание вдвойне, освоение тела снаружи и изнутри, вхождение в его глубины. Наконец, это осязательное отношение тела к самому себе, самоочищение, а также взаимная чистка живых существ, результат которой — становление

культуры из природы. Соответственно, в монографии выделяются три раздела: Хаптика, Эрос и Груминг.

Возможно, некоторые моменты во втором разделе книги покажутся читателю чересчур интимными, вызовут ощущение неловкости, за что автор заранее просит его извинить. К тому же автор не скрывает своей принадлежности к прямому мужскому «большинству», которая не может не накладывать отпечаток на его описание тактильного и эротического опыта. Если художественная словесность после де Сада, Д. Лоуренса, Г. Миллера, нашего В. Сорокина как-то уже приучила читателя к откровенному языку, то от философии, даже если она говорит о теле, принято ожидать абстракций, методологических и феноменологических рефлексий, «эйдосов» и «редукций», терминологически затуманивающих наготу предмета. Хотелось бы еще раз подчеркнуть, что цель книги — не только осмыслить телесность, явленную нам сейчас на пороге своей новой судьбы в техносфере и ноосфере, но и отелеснить те смыслы, с которыми привыкла работать философия.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Jean Baudrillard*. The Ecstasy of Communication. New York: Semiotext(e), 1988, p. 18.

[2] *N. Katherine Hayles*. How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1999, p. 192.

[3] Ibid., p. 2.

[4] *Ray Kurzweil*. The Age of Spiritual Machines: When Computers Exceed Human Intelligence. New York, London et al.: Penguin Books, 2000, p. 148. Он же утверждает, что со временем «мы [люди] будем не “железом”, а программой», т. е. избавимся от телесности («We will be software, not harware»). (Ibid., p. 129). В новой книге этого автора рассматриваются возможности омоложения и обессмертивания организма посредством замены натуральных клеток «умными», построенными на молекулярном уровне как кибернетические микромашины, «наноботы». (*Ray Kurzweil and Terry Grossman*. Fantastic Voyage: Live Long Enough to Live Forever. Rodale, 2004, p. 27–32).

[5] *Hans Moravec*. Mind Children: The Future of Robot and Human Intelligence. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988, p. 108.

[6] *Arthur Kroker and Marilouise Kroker*. «Panic Sex in America,» in Body Invaders: Panic Sex in America. New York: St. Martin's Press, 1987, p. 20.

[7] Письмо В. фон Гулевичу, 13. XI. 1925 // *Рильке Р.-М*. Ворпсведе. Огюст Роден. Письма. Стихи. М.: Искусство, 1971, с. 305.

ХАПТИКА

В других чувствах человек уступает многим животным, а что касается осязания, то он далеко превосходит их в тонкости этого чувства. Именно поэтому человек самое разумное из всех живых существ.

Аристотель

Чем больше будут говорить при помощи кожи, одежды чувства, тем больше будут приобретать мудрости.

Леонардо да Винчи

Самое глубокое в человеке — это его кожа.

Поль Валери

ТЕОРИЯ

Человек осязающий

Хаптика (haptics) — наука об осязании и прикосновении, о коже как органе восприятия и творчества, о тактильных формах деятельности и самовыражения. В широком и притом научно строгом смысле этого термина, осязание включает в себя все разнородные и многообразные ощущения, доставляемые прикосновением данного тела к наружным предметам или среде, включая кинэстетические, температурные и болевые. [1] Следовательно, под хаптикой понимается такое взаимодействие человека с окружающим миром, которое может включать и напряжение мышечной ткани, если оно опосредуется наружно, кожей как органом осязания. [2]

Слово «хаптика» (и соответствующее прилагательное «хаптический») образовано от греческого слова haphe (осязание) и haptikos (осязательный, тактильный), которые в свою очередь образованы от haptesthai (трогать, хватать). Например, у Аристотеля можно прочитать: «Осязание же (haphe) получается от непосредственного соприкосновения (haptesthai) с

предметами, поэтому оно и носит это название. Хотя и остальные органы чувств воспринимают путем соприкосновения, но через иное [«т. е. через среду», как Аристотель поясняет выше. — *М. Э.*] . По-видимому, только осязание воспринимает непосредственно (di'hautes)». [3]

Созвучие с грубоватым глаголом «хапать» усиливает шанс этого ученого термина на вхождение в русский язык. К тому же есть основания предполагать этимологическую связь греческого haphe и русского «хапать»: последнее имеет аналогию не только в ряде славянских языков (чешское chapati, *хватать*, польское chapac, *хватать*), но и в романо-германских. Макс Фасмер толкует «хапать» как возможное продолжение индоевропейского «khap», родственное латинскому «capio, capere», *брать*, верхненемецкому happig, *жадный*, нижненемецкому happen, *жадно хватать*. [4] К этому можно добавить английское capture, *схватить, поймать, взять в плен*. Именно по причине прозрачности этого корня в русском языке мы выбираем термин «хаптика», предпочитая его более употребительному в переводной психологической литературе термину «гаптика».

Роль осязания исключительно важна в формировании как животных, так и человеческих особей. Приведем ряд примеров. В 1950 г. Хэрри Харлоу (Harry F. Harlow) сообщил результаты исследований с детенышами резусов (разновидность макак), которые воспитывались с поддельными матерями, чучелами из проволоки. Детеныши не привязывались к тем «матерям», от которых получали молоко, но привязывались к тем, которые были покрыты махровой тканью и были приятны и уютны наощупь. Осязание оказалось более важным фактором привязанности, чем питание. [5]

Лишенные прикосновений, младенцы умирают. В США еще во втором десятилетии нашего века почти сто процентов подкидышей в возрасте до одного года умирали в домах призрения. Доктор Фритз Талбот (Бостон) в 1940 г. привез метод ласкового обращения с подкидышами из одного детского дома в Германии. Если все необходимые медицинские меры были приняты, а младенец тем не менее чах и угасал, его поручали женщине плотного сложения, которая все время его носила. После этого показатель смертности младенцев в американских детских домах резко понизился.[6]

Традиционно считается, что тактильность относится к самым примитивным формам коммуникации. «Ее семиотическая значимость понижается при переходе от зоосемиотики к антропосемиотики. Передача информации посредством осязания становится все менее существенной в ходе человеческого развития — онто- и филогенеза. В культуре прикосновение не только имеет ограниченный коммуникативный потенциал, но также и репрессируется нормами разных обществ». [7]

К наименее контактным относятся обычно культуры Северной Европы и Северной Америки, а также Дальнего Востока. [8] Общество, где люди утратили осязательное отношение друг к другу, где в почете дистанция и правят зрение и слух, подвержено опасности дегуманизации. В этом контексте Хосе Ортега-и-Гассет заключает: «...Было бы серьезной ошибкой предположить, что зрение является главным "чувством". Даже с позиции психофизиологии, которая имеет подчиненный характер, день ото дня становится яснее, что первичным чувством было осязание и что от него впоследствии отпочковались все прочие. С нашей, еще более радикальной точки зрения очевидно, что осязание — основная форма нашего общения с вещным миром. И если это так, то осязание и соприкосновение являются решающими факторами, определяющими строение нашего мира». [9]

Показательно, что именно в тех обществах, где осязательные контакты репрессируются особенно жестко, как «неприличные», нарушающие privacy, там же заостряется и потребность в расширении таких контактов, вплоть до возведения их в новый общественный ритуал. «Коснитесь кого-нибудь сегодня!» — с таким воззванием обращается к Англии и миру Институт социальных изобретений (Лондон).[10] Организаторы «трогательного» месячника предлагают каждому англичанину коснуться трех мужчин и трех женщин и предложить им в свою очередь прикоснуться к шестерым. Проект подразумевает не сексуальные, а социальные касания, например, дружеское похлопывание по плечу. Предполагается, что если все последуют призыву, общая касаемость вырастет в геометрической прогрессии и в итоге проект в буквальном смысле коснется всех жителей Британии. Впервые идея месячника появилась в 1982 г. у группы студентов, подсчитавших, что в парижском кафе посетители прикасались друг к другу в среднем 110 раз в час, в то время как в лондонском — ни разу. Отрадно, что за время первого месячника (ноябрь 1982 года) количество людей, соприкоснувшихся в Британии, выросло на 2 миллиона.

Сколь ни поверхностной кажется идея подобного светского обряда, у нее очень глубокие ритуальные корни. Изревле прикосновение составляло чувственную основу магии и самых священных символических действий — клятвы, присяги. Отсюда корневое родство слов «осязание» и «присяга»: оба происходят от праславянского «сягати» (касаться, доставать). Присяга, собственно, и означала прикосновение к предмету клятвы — земле, крови, телу, знамени и т. д. Да и сегодня глава государства, вступая в должность, приносит присягу, кладя руку на текст Священного Писания или Конституции. Прикосновением к Писанию или Закону освящается и сам акт создания нового государства, провозглашения новой нации. [11]

Судьба осязания в культуре Нового времени парадоксально связана с изменением понятий «такта» и «тактичности». В современном обиходе это умение соблюдать дистанцию, не навязывать другому человеку своих мнений или эмоций, искусство *обходительного* обращения с людьми, т. е. обхождения их на расстоянии. Тактично — не сталкиваться впрямую, не теснить, не задевать. Между тем слово «такт» в европейских языках происходит от латинского «tactus» — «прикосновение, чувство осязания» (отглагольное существительное от «tangere» — «трогать, касаться»). Отсюда в тех же языках развилось и понятие «тактильности», осязательности. Что общего между «тактичностью» и «тактильностью» — словами, происходящими от одного латинского корня? Казалось бы, ничего. Но в том-то и дело, что тактичность изначально предполагает чувствительность, а значит, способность почувствовать другого посредством максимального сближения, прикосновения. И лишь постепенно «тактичность» в современном смысле (который в английском языке прослеживается с начала XIX века) отделилась от тактильности и противопоставила ей себя, как чувство дистанции, умение обходить другого, не задевая его. Чувствительность проявляется уже не в том, чтобы прикасаться к ближнему, а в том, чтобы избегать таких прикосновений. И лишь в любовных или дружеских отношениях тактичность и тактильность заново сближаются, как, например, в письме американского писателя Генри Джеймса его близкому другу журналисту Мортону Фуллеру: «Вы красивы, вы более чем тактичны, — вы нежны, волшебно тактильны...»[12]

Как видим, чувство о**сяз**ания, или **такт**ильности, сопровождает движение культуры и языка в такие удаленные области, как ритуал при**сяг**и и светский **такт**. Наконец, чувство осязания более всех остальных отвечает за наше представление о реальности в противоположность иллюзии, подделке, галлюцинации. «Неужели я не во сне? Неужели это не греза? Ущипните меня!» — такова вопросительно-восклицательная фразеология *приведения себя в чувство*, под каковым понимается прежде всего осязание — «щипок». Tango ergo sum. Осязаю, следовательно, существую. Мыслить (cogitare) можно и во сне, и в видениях, а вот щипок — это уже несомненная явь, начало пробуждения.

То, что осязание, как правило, ставится на последнее место в перечне органов чувств (после зрения, слуха, обоняния, вкуса[13]), с одной стороны, несправедливо, с другой, подтверждает именно то, что осязание является самым обиходным и привычным из всех чувств, поэтому менее всего выделяется, артикулируется. Мы можем закрыть глаза, уши, заткнуть нос, не брать ничего в рот, но мы не можем содрать с себя кожу. Бодрствуя, мы не можем не осязать. Мы постоянно осязаем свою одежду, а, раздевшись,

осязаем поверхность, на которой стоим или лежим. В терминах чувств anthropos haptikos — наиболее правильное и тривиальное определение человека. Именно в силу привычности осязания мы более всего пренебрегаем им, когда речь заходит о теории чувств, о сознательной, творческой разработке всей палитры человеческой чувственности. Само слово «теория» образовано от греческого thea — «взгляд, видение». Так что зрение по традиции пользуется преимуществом в деятельности ума. Тем более важно вывести осязание из этого интеллектуального подполья, из режима автоматизма, который обрекает на забвение именно то, что наиболее существенно и привычно для нас. В разработке нуждается **теория осязания** — как ни странно звучит для нас в этимологическом плане этот оксюморон.

Направления в хаптике

В хаптике как научной и прикладной дисциплине можно выделить несколько направлений: психологическое, техническое, философское и художественное.

Первое — самое раннее по времени возникновения: еще в начале XX века стали появляться экспериментальные исследования по психологии восприятия, в том числе тактильного. Классической считается книга Дэвида Каца «Мир касания» (1925). Но еще раньше появился учебник Эдварда Титченера по психологии (1910), где уделяется внимание осязательным перцепциям. Современная классика — книга Эшли Монтагю «Прикосновение. Человеческий смысл кожи» (1986), где прослеживается значимость осязания, в частности тактильных контактов ребенка с родителями, для формирования личности. [14] Психологическое направление в хаптике граничит, с одной стороны, с педагогикой, теорией воспитания, с другой стороны, с гуманистической психотерапией и холистской медициной («целостным целительством»).

В последние двадцать лет хаптика стала популярна в исследованиях, посвященных проблемам искусственного интеллекта и виртуальной реальности. Чувство осязания оказывается важнейшим и сложнейшим для воссоздания виртуальной среды, которая должна создавать полную иллюзию реальности и комплексно воздействовать на все органы чувств. Да и искусственный разум оказывается не слишком разумным, если он отключен от тех тактильных перцепций и операторов, которые лежат в основе концептуальных систем: твердое — мягкое, тяжелое — легкое, холодное — горячее, гладкое — шершавое... Только так, «наощупь», воспринимаются важнейшие параметры окружающего мира. Причем в работе над компьютерны-

ми симуляциями хаптика часто соединяется с кинестезией или включает ее в себя.

С 1990 г. при Массачусеттском институте технологии работает Лаборатория человеческой и машинной хаптики (The Laboratory for Human and Machine Haptics), более известная как Лаборатория Осязания. Ее цель — изучение человеческих и построение машинных хаптик, а также развитие виртуальных и телеоперационных систем ваимодействия людей и машин. Сюда входят такие разделы, как биомеханика кожи, нейрофизиология, психофизика, моторно-информационный контроль, манипуляционные стратегии и их компьютерные модели... С 1999 г. издается электронный журнал по хаптике («HAPTICS. The Electronic Journal of Haptics Research»), где печатаются весьма специальные работы, такие как «Силовой контроль хаптической симуляции виртуального окружения по способу закрытой петли».[15]

Что касается практических симуляций «сязи» (осязательной яви), в настоящее время даже самая передовая компьютерная техника находится примерно на полпути к хаптизации пространственных объектов, т. е. их осязательной виртуализации. Уже сейчас легко представить себе, что разница между большими и маленькими файлами или между графикой и текстом на компютере будет ощущаться на вес и наощупь благодаря тактильному устройству, вмонтированному в мышь. Компьютерщики называют эти виртуально осязаемые массивы «цифровой глиной» (digital clay). В 2001 г. на рынок вышла система FreeForm, которая в трехмерном пространстве компьютерной графики имитирует глину или пластилин, позволяет моделировать обувь, игрушки, классические скульптуры. Ведется работа над аппаратурой, которая позволит достоверно чувствовать ткань — вплоть до ворсинок и направления волокон. По прогнозам, в ближайшие шесть-семь лет покупатели смогут пощупать кусок шелка, шерсти или другого материала, просто проведя пальцем по экрану компьютера, — это снимет важное ограничение для многих потенциальных покупателей интернет-магазинов. Огромны возможности компьютерной хаптики в медицине, в частности в медицинском образовании. Например, практикант-медик, который вводит имитатор эндоскопа в глотку пациента, ощущает сопротивление, упираясь в виртуальную опухоль или стенку артерии. Наконец, резко расширится область повседневных личных отношений, опосредуемых паутиной. К эмейлу, посланному возлюбленной, можно будет прикрепить поцелуй, а другу — рукопожатие. По мысли физика Сидни Перковица, автора статьи о современном состоянии хаптики, «с компьютером незачем обниматься, но прикосновение к нему может оказаться неожиданно полезным».[16]

Третье направление в хаптике связано с философией, этикой и теоретической эстетикой осязания. В последние десятилетия, в связи с новым осознанием телесности как метафизического ограничителя сознания и форматора бессознательных и когнитивных структур, возрастает интерес и к осязанию. Однако кроме М. Мерло-Понти и Г. Башляра, Р. Барта и Ж. Делеза, уделяющих скромное место осязанию в своих феноменологических и/или семиотических анализах телесности и чувственного восприятия, в области философской хаптики трудно назвать какие-то специфические достижения и прорывы.

Именно философским аспектам хаптики, в частности ее этическим и эстетическим составляющим, посвящается первая, теоретическая часть этого раздела. О творчески-художественном направлении в хаптике, об опытах создания нового, тактильного вида искусства (touch art) будет говориться во второй части — «Практика».

Этика осязания. Близость

В иерархии пяти чувств осязание обычно ставится на последнее место, как самое грубое и низменное, тогда как высшие места отводятся зрению и слуху. В известных рассуждениях Аристотеля из «Никомаховой этики» именно осязание, в гораздо большей степени, чем другие два «низших» чувства, обоняние и вкус, чревато моральными извращениями.

«Благоразумие и распущенность связаны с такими удовольствиями, которые общи людям и остальным животным, а потому представляются низменными и скотскими. Это осязание и вкус. Но ко вкусу человек, кажется, прибегает мало... отнюдь не это доставляет наслаждение, по крайней мере распущенным, но смакование — а оно возникает всегда благодаря осязанию — как при еде, так и при питье и при так называемых любовных утехах. 〈...〉 Итак, распущенность проявляется в связи с тем чувством, которое, более чем все другие, является общим /всем живым существам/, и ее с полным правом можно считать достойной порицания, потому что она присутствует в нас не постольку, поскольку мы люди, а постольку, поскольку мы животные. Наслаждаться такими чувствами, т. е. иметь к ним исключительное пристрастие, — /значит жить/ по-скотски». [17]

Иерархизм в толковании чувств — одно из проявлений метафизического крена европейской цивилизации, ее семиоцентризма. Предпочтение отдается тем чувствам, которые предполагают удаленность субъекта от объекта восприятия и возможность или необходимость их знакового опосредования. Все знаковые системы, в рамках которых развивалось западное

представление о разумности и духовности — и прежде всего речь, язык — связаны исключительно со зрительным и слуховым восприятием (только в случае поражения этих органов чувств как их несовершенная замена используется осязание). В силу отчужденности органов зрения и слуха от объектов восприятия между ними возникает поле замещения и отсылки, в котором и возникают знаки — видимые частицы или звуковые волны материи, которые служат для представления отсутствующих, «идеальных» объектов — идей, понятий, значений. Именно посредством зрения и слуха и развивается сфера идеального, которая провозглашает свою иерархию чувств, — в ней зрение и слух размещаются, естественно, на верхних ступенях, как самые верные слуги идеального и его посредники в связях с материальным миром.

Обоняние — также чувство дистанционное — воспринимает свой предмет через распространение его частиц по воздуху и этим отчасти сходно со слухом. Осязание же, непосредственно представляющее свой предмет через касание, есть самое контактное из чувств — наряду со вкусом. Но вкус имеет гораздо более узкую область применения, поскольку его рецепторы расположены только на поверхности языка, а его объектами могут служить только растворимые вещества. Не следует забывать, что язык — это также наиболее чувствительный орган осязания, и именно с осязательной, а не только вкусовой способностью связано удовольствие, получаемое от еды и питья, — ощущения плотности, текучести, упругости, теплоты и прохлады и т. д. Осязание непосредственно подводит вещь к органу ее восприятия, к границам тела, рецепторам кожи. Поэтому весь семиократический дискурс пренебрегает осязанием, обвиняет его в моральной неполноценности, животной низости.

В какой мере справедливы нападки Аристотеля на распущенность, гнездящуюся в осязании? **У чувства осязания есть особая этика**, которая может подвергнуть собственному суду те критерии, которые начиная с греческих философов наделяют зрение и слух высочайшим этическим достоинством. Между ощущениями трогающего и трогаемого — наименьшая разница, если сравнить с таким же разделением активных и пассивных состояний в других органах чувств. Между речью и слухом, между показыванием и зрением, между испусканием и вдыханием запаха или приготовлением и вкушением пищи — огромная разница в самих способах воздействия и восприятия. Между тем в области осязания между воздействием и восприятием почти нет различия в качестве ощущений. Одним и тем же прикосновением мы осязаем сами и делаемся осязаемыми для других.

Так же обстоит дело и с осязанием самого себя. По наблюдению одного из основоположников хаптологии, Дэвида Каца:

«Взаимное восприятие двух частей тела, имеющих одни и те же органы ощущения, уникально; нет ничего подобного за пределом ощущений кожи. ⟨...⟩ Во время прикосновения к собственному телу обычно преобладает ощущение от той части тела, которая выступает как объект, а не субъект прикосновения, например, если мы пальцем касаемся своего языка. Но если мы пальцем одной руки касаемся того же пальца на другой руке, или если взаимно трогают друг друга пальцы на одной руке, то практически невозможно различить два ощущения, возникающие в одном прикосновении». [18]

Вот эта **взаимообратимость** осущений осязающего и осязаемого в акте соприкосновения и составляет психофизическую основу тактильной этики. Эта этика не нововыдуманная, а совпадающая с древней библейской традицией, согласно которой именно зрение есть источник «распущенности», источник первородного греха. Положительная заповедь, данная человеку, — это «плодитесь и размножайтесь» и, как необходимое условие этого, — да «прилепится человек к жене своей, и будут два одна плоть». Соблазн же происходит не через «прилепление плоти», но через зрение — «и увидела жена, что дерево / познания добра и зла / хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и вожделенно» (Бытие, 3:6). Более того, зрение, в каком-то таинственном смысле, есть не только причина, но и следствие грехопадения: «и открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги» (3:7). Не плотское знание, как сближение жены с мужем, есть грех, но зрение (созерцание, подсматривание, соглядатайство) как разрыв плотского знания, удаление себя от другого, раскол Древа Жизни на отношение субъекта и объекта, добра и зла. Зрение лежит в основе такой двойственности, поскольку оно четко разделяет видящего и видимое.

Значит, если за этический критерий брать не отстраненность разума от сущего, не «благоразумие» и «воздержание», не созерцание чистых идей, отвлеченных от болящей и тлеющей плоти, как у античных философов, но **слепленность с чужой плотью** и **любовь к ближнему как к самому себе**, то осязание, как способность ощутить и пережить меру близости, получает этическую санкцию. Орган осязания дарит нам острое переживание любви, дружбы, семейственности, отцовства и материнства, братства и сестринства, соседства, округи, тесноты, сплоченности всех живущих существ. «Сплоченность», собственно, и есть единение плотью. Не случайны эти выражения: «чувство локтя», «бок о бок» — нужно иметь возможность потрогать другого, чтобы ощутить его рядом. В осязании есть та достоверность присутствия, теплота совместности, которую нельзя воспринять никаким другим органом чувств.

Тот факт, что западная цивилизация вслед за античностью строилась на метафизике зрения и слуха, в открытом поле которых множились знаковые

системы, опосредующие восприятие и реальность, — заставляет более радикально подойти к возможности построения **иной** философии, этики, ценностных систем на основе осязания. Сама удаленность созерцаемого или слышимого объекта создает возможность его психологической эксплуатации, своего рода перцептивного насилия. Он попадает в зону отчуждающего пользования — **подсматривания**, **подслушивания**, неведомого для него наблюдения. Не существует аналогичного понятия «**подосязания**», поскольку осязать что-либо можно лишь будучи самому осязаемым, прикасаться — только в ответ на такое же прикосновение. **Касание есть всегда акт встречный**, это пребывание на той границе, которая разделяет и одновременно соединяет двоих и которая в силу своей пограничности не может принадлежать только одному. Чтобы воссоздать аналогичную ситуацию в мире зрения, нужно предположить, что двое смотрят прямо в глаза друг другу. Углубляясь в глаза другого, я позволяю глубже проникнуть ему в свои глаза, зрение само становится зримым. То, что в мире зрения происходит время от времени, от случая к случаю, в мире осязания является правилом: осязающее является осязаемым. Здесь не может быть ситуации одностороннего разглядывания, приникания глаза к щелке, открытости и уязвимости одного при полной невидимости и защищенности другого. Даже касаясь неодушевленного предмета, я ощущаю себя касаемым.

Согласно Э. Гуссерлю, «...Мы не можем также видимую вещь видеть как постоянно трогающую видящий глаз, прикасающуюся к нему, в отличие от того, что мы можем проделать с действительно осязающим органом — взять, к примеру, /ситуацию/ ладони, касающейся предмета, или предмета, касающегося ладони. ⟨...⟩ То, что я называю видимым телом, не есть видимое видящее, подобно тому, как мое тело в качестве осязаемого тела является осязаемым осязающим». [19]

Именно эта двусторонность осязания и создает возможность **наслаждения**, т. е. такого отношения двух тел, когда они взаимно конститутируют свою телесность из касания друг друга, тогда как зрение, которое само не конститутируется актом вйдения, лишь создает односторонний объект **желания.**

Если зрение и слух построены на отчуждении субъекта и объекта и лишь особым диалогическим усилием могут преодолевать эту односторонность, то в осязание встречность/взаимность встроена изначально. По-видимому, само существование знаков связано с односторонностью зрения и слуха, их отчужденностью от объекта и возможностью заменять объект его условным подобием, указателем, символом. Но осязанием воспринимается именно данность того, что осязается. Нельзя создавать знакового замещения мокрому или горячему, если оно само не является мокрым или горя-

чим. Именно потому, что, касаясь, я сам становлюсь касаемым, я не могу опосредовать это отношение касания через знак, означаемое которого по определению отсутствует, поскольку замещается чем-то другим.

Эта принципиальная неопосредованность осязания знаками, непредставимость-незамещаемость в образах и подобиях, способна создавать уникальное отношение близости. в том смысле, как ее понимает, например, Эммануэль Левинас:

«Начиная с прикосновения, понятого не как осязание, но как ласка, и с языка, понятого не как средство информации, но как контакт, мы попытались описать близость как несводимую к сознанию и тематизации. Близость есть отношение, которое не может быть превращено в “образы” и выставлено напоказ. 〈...〉 ...Эта невидимость, которая становится контактом, вытекает не из того, что приближаемое не есть означающее, но скорее из совсем другого способа означивания, чем выставление видимого извне. 〈...〉 ... Близость есть отношение с единичностью без опосредования каким-либо принципом или идеальностью».[20]

Левинас говорит о прикосновении-ласке, в отличие от прикосновения-осязания. Различие это условно. Именно осязание как **обратимость восприятия и воздействия** создает возможность ласки. Чисто воспринимающее осязание переходит в осязание-воздействие: от точечного прикосновения — к поглаживанию поверхности — и далее к сжиманию плоти. Трогать — гладить — сжимать: так рождается ласка, осязательное освоение другого существа вширь и вглубь, начало близости как слияния, где я делюсь с другим своим теплом и кожей.

Разумеется, там, где есть возможность наибольшей близости, там же создается и опасность наибольшего насилия и боли. Именно в силу своей «обратимости» органы осязания могут стать орудиями насилия и увечья в большей степени, чем любые другие органы восприятия. Осязание — это всегда прямая коммуникация. Вряд ли, конечно, можно сказать, что кулак «коммуницирует» с лицом, врезаясь в него, или пасть хищника «коммуницирует» с мясом пожираемой жертвы, или тело шахида, взрываясь, «коммуницирует» со взорванными телами. Но сама способность органов осязания создавать ситуацию насилия, боли, разрушения говорит об особой этической ответственности этого акта восприятия-воздействия (в их нерасторжимости, «синкретичности»).

Сфера каждого чувства имеет свои этические возможности. Зрение и слух не способны причинять прямую боль именно в силу своей отчужденности от объекта. Но они обладают огромной овнешняющей, отчуждающей, репрессивной способностью, которая трудно отличима от их эпистемологической специфики. Здесь границу между холодным и теплым взглядом, участливым

или отчужденным тоном голоса провести гораздо труднее, чем в сфере осязания, где разница между лаской и насилием, гладящей ладонью и ударяющим кулаком проявляется гораздо резче, как полярность. [21]

Парадокс об осязании. Аристотель и Гегель

Философия осязания впервые получила развитие у Аристотеля, в его этике и психологии. При этом мы встречаем знаменательное противоречие между этими двумя частями его учения. Как уже отмечалось, в «Никомаховой этике» Аристотель утверждает, что именно осязание порождает грех распущенности, поскольку оно является у человека наиболее общим с другими животными, и значит, отдаваясь влечениям этого чувства, он ведет себя «по-скотски». [22]

Между тем в трактате «О душе» Аристотель утверждает, что именно развитость осязания ставит человека над всеми прочими животными и обеспечивает ему превосходство также и в разуме. Степень ума и одаренности связана с тактильными способностями, так что люди с «плотным телом», т. е. менее чувствительные к осязанию (мы бы сказали «толстокожие»), уступают умом людям с «мягким телом», наиболее чутким и отзывчивым ко всякого рода прикосновениям.

«В других чувствах человек уступает многим животным, а что касается осязания, то он далеко превосходит их в тонкости этого чувства. Именно поэтому человек самое разумное из всех живых существ. Это видно также из того, что и в человеческом роде одаренность и неодаренность зависят от этого органа чувства и ни от какого другого. Действительно, люди с плотным телом не одарены умом, люди же с мягким телом одарены умом». [23]

Получается, что в осязании коренится и распущенность человека, приближающая его к животным, и разумность, возвышающая его над животными. Так можно сформулировать этот аристотелевский «парадокс об осязании» — парадокс, который нигде не заостряется и не разрешается самим Аристотелем, поскольку возникает из контраста двух его сочинений: «О душе» и «Никомаховой этики».

Нам, воспитанным на многовековой традиции логократии и семиократии, аскетически принижавшей значение «животных» чувств, гораздо легче понять инвективу Аристотеля против осязания, чем его апологию этого ощущения. В самом деле, как развитость осязания связана с мерой разумности? «Человек — животное тонко осязающее и потому разумное» – звучит как антропологическая ересь. Очевидно, сама разумность, по Аристотелю, имеет какие-то непривычные нам черты, коль скоро она обнаруживается по преимуществу в осязании.

Сам Аристотель, не давая четких аргументов в поддержку такой позиции, оставляет нам намек, почему осязание может считаться самым разумным из чувств: ведь оно в наибольшей степени способствует сохранению живого существа, предохраняет его от гибели.

«...Так как животное есть одушевленное тело и всякое тело есть нечто осязаемое, осязаемое же есть то, что воспринимается осязанием, то необходимо, чтобы и тело животного было способно к осязанию, если животное должно сохраняться. Ибо остальные чувства воспринимают через иное; таковы обоняние, зрение, слух. Если же непосредственно соприкасающееся с чем-то существо не будет обладать ощущением, то оно не сможет одного избегать, а другое приобретать. В таком случае животному невозможно будет сохраняться. Поэтому-то и вкус есть некоторого рода осязание: ведь он возбуждается пищей, пища же есть осязаемое тело. Ни звук, ни цвет, ни запах не питают и не содействуют ни росту, ни упадку. ⟨...⟩ Итак, оба эти чувства необходимы всякому животному, и очевидно, что животное не может существовать без осязания». [24]

Здесь Аристотель дает «адаптивную» трактовку чувства осязания, как необходимого для сохранения животного в его взаимодействии с природной средой. Осязательное для других, но само неспособное осязать обречено на гибель. Возможно, мысль Аристотеля проливает свет и на само происхождение «голой обезьяны», как иногда называют человека в отличие от всех остальных приматов, живых и вымерших, в том числе от его прямых предков. Утрата волосяного покрова, до сих пор не нашедшая себе общепринятого объяснения, может быть обусловлена именно эволюционной ценностью осязания, чувствительность которого утончается по мере «облысения» кожи. То, что тактильное и интеллектуальное развитие напрямую связаны, проявляется, в частности, в таких развивающих играх, которые щекоткой ладони, растиранием и сгибанием пальцев стимулируют чувствительность осязания у младенцев («Сорока-белобока кашку варила...»).

Существовать в мире означает граничить с миром, т. е. одновременно быть в мире и быть вне его. Именно в этой пограничности, в соблюдении и осторожном пересечении границы между собой и миром и состоит основание разумности, и оно сопряжено с тонкостью осязания, то есть с умением отграничивать себя от мира. Прикосновение есть акт мудрости, поскольку оно позволяет установить взаимно согласованную границу между мной и не-мной, а значит, и неприкосновенность моей территории, прилегающей к территории другого. Глупость – несоблюдение границы, а смерть – ее окончательная утрата, растворение тела в окружающей природе. Напомню известные слова американского теолога Рейнолда Нибура (Reinhold Niebuhr): «Господи, дай мне благодать принять безмятежно вещи, которые нельзя

изменить; мужество — чтобы изменить вещи, подлежащие изменению; и мудрость — отличить одно от другого». Мудрость — это и есть способность различать, то что я могу изменить, двигаясь вовне, и то, что я должен принять, оставаясь в себе. Чувственный аналог или метафора мудрости — это кожа как граница меня и не-меня, точнее, осязание как динамическая способность определять эту границу во всех ее смещениях.

Прикосновение очерчивает границы неприкосновенного. Прикосновение дает мне понять, где кончается мое и начинается чужое, и оно же дает понять другому, где кончается он и начинаюсь я. Боль, которую испытывает тело от недолжного, нежелательного вторжения чужого (укола, удара, толчка), в первую очередь ощущается кожей (отсюда и поговорка «испытать на собственной шкуре»). Все то, что философы писали о «Я» и «не-Я» как основных категориях смыслополагания, первоначально дается и различается именно в осязании, в коже как осязающей границе себя и не-себя.

В зрении осязание выходит за пределы кожи и прикасается к отдаленным вещам, ощупывая их как бы на расстоянии (отсюда метафора «щупать глазами»). Зрение в этом смысле «глупее» осязания, поскольку, устанавливая дистанцию по отношению к чужому, не отвечает страданием на нарушение этой границы. Осязание — источник мудрости, тогда как зрение — поставщик многих знаний, которые служат этой мудрости. Зрение, утратившее ученическую связь с осязанием, становится просто глупым, переходя с вещи на вещь и не умея выстроить их в разумной последовательности, которая определяется осязательным чувством своего в отличие от другого.

То, что переходит границу, и то, что сохраняет ее, есть одно и то же — прикосновение. Вот почему «разумность» осязания неотделима от его «распущенности». То, что Аристотель называет «распущенностью», есть приверженность к ощупыванию чужого, осязательная зависимость от чужого, страсть прикасаться к чужому (телу, имуществу), желание все время переходить границу между собой и другим. В этом смысле ни зрение, ни слух не могут быть столь «распущенны», как осязание, поскольку они дистанционны, сверхграничны по своей природе. Неприличие зрения и слуха может состоять только в том, чтобы исподтишка проникать в области, для них не предназначенные, подслушивать чужой разговор, раздевать взглядом, подсматривать в щелку, то есть присваивать себе чужое в его сокровенности, для-себя-предназначенности. Но именно потому, что осязание не может «подглядывать», т. е. быть в позиции «чистого» субъекта, его распущенность более проста и откровенна — она не может скрыть себя от объекта, она выставляет себя напоказ, точнее «наосяз», она сама осязаема. Добродетель осязания — чувствительно воспринимать внешнее, а его

порок — чувственно зависеть от внешнего. Вероятно, чем тоньше и чувствительнее осязание, тем больше оно подвержено этому пороку.

Именно в подходе к проблеме осязания заостряется внутренняя противоречивость не только аристотелевского учения, но целой системы западного миросозерцания, которое пытается преодолеть платоновский дуализм идей и вещей, соединить идеальность с материальностью, логику — с эмпирикой. С одной стороны, осязание оказывается самым низменным, «материальным» из чувств, с другой — оно воплощает в себе разумное устройство самой природы, которая делает живое существо восприимчивым к внешним воздействиям, а разумное существо наделяет особой чувствительностью, тонкокожестью.

Показательно, что этот же парадокс об осязании обнаруживается у Гегеля, причем тоже неосознанно для самого мыслителя, в двух разных его трудах — «Науке логики» и «Энциклопедии философских наук». С одной стороны, в осязании отношение между двумя индивидами достигает наивысшей конкретности, а «конкретность» есть одно из самых похвальных слов в гегелевском лексиконе: «Осязание есть конкретнейшее из всех чувств... Поэтому, собственно говоря, впервые только для осязания существует некоторое для себя существующее другое, для себя сущее индивидуальное, в противоположность ощущающему существу, как равным образом некоторому для себя сущему индивидуальному. ⟨...⟩ Вообще, только для осязания существует материальное для-себя-бытие». [25]

С другой стороны, осязание, по Гегелю, — ничтожнейшее из чувств, поскольку оно обращено к чувственной, внеразумной данности вещей: «...Следует отбросить мнение, будто истина есть нечто осязаемое... Лишь в своем понятии нечто обладает действительностью; поскольку же оно отлично от своего понятия, оно перестает быть действительным и есть нечто ничтожное; осязаемость и чувственное вовне-себя-бытие принадлежат этой ничтожной стороне». [26]

И у Гегеля, как и у Аристотеля, парадокс об осязании — это не пустое противоречие, не ошибка мыслителя, но внутренняя антиномичность самой философии, которая открывает идео-форму — в материи, ищет идеально-разумного — в действительности. Там, где мыслители следуют основным тематическим линиям своей философии: соотношение материи и формы или историческое саморазвитие Абсолютной Идеи, — там, кажется, концы сходятся с концами. Разум закругляется в действительность, форма (у Аристотеля) или идея (у Гегеля) полностью проникают материю, разумное становится действительным, а действительное разумным...

Но осязание — последнее в иерархии физических чувств — это сравнительно мелкий вопрос, который философы не успевают последовательно

очертить. Так обнажаются нестыковки, зазубрины в гладком построении системы. Гегель считает осязание конкретнейшим из всех чувств, для которого впервые «существует некоторое для себя существующее другое», — и вместе с тем категорически отвергает, что истина есть нечто осязаемое. Как будто не сам же Гегель выдвинул положение о том, что истина конкретна и что путь познания есть восхождение от абстрактного к конкретному. «Если истина абстрактна, то она — не истина. Здравый человеческий разум стремится к конкретному; лишь рассудочная рефлексия есть абстрактная теория, она не истина — она правильна лишь в голове — и, между прочим, также и не практична; философия же наиболее враждебна абстрактному и ведет нас обратно к конкретному... Истинное, дух — конкретен...» [27]

Возникает вопрос: если осязание, по Гегелю, есть «конкретнейшее из чувств» и если «истинное, дух — конкретен», то почему осязаемость бытия принадлежит к «ничтожной» его стороне?

Это как раз тот шов, который образуется наложением разума на действительность. То, что Аристотель и Гегель «спотыкаются» по вопросу об осязании, противоречат сами себе, — это маленькая, но глубокая трещина в самом фундаменте западной цивилизации, которая ведет в ее подполье, в историческую непримиренность и непримиримость разума и чувственности.

Осязание себя в другом. Мерло-Понти и Бахтин

Многие психологи отмечают разницу между активным и пассивным прикосновением, хотя и объясняют ее не собственно осязательными, а скорее кинэстетическими ощущениями, которые определяются напряжением мускулов, рецепторами, воспринимающими движение в пространстве. Почти все экспериментальные психофизиологические исследования долгое время концентрировались на пассивном осязании и практически не обнаружили существенно иных параметров активного осязания, кроме кинэстетических. «Различие между твердым и мягким... есть, главным образом, различие в степени сопротивления, которое испытывает рука, а это означает разницу в степени давления, оказываемого одной суставной поверхностью на другую. Различие, таким образом, относится к суставам скорее, чем к коже», — писал Э. Титченер.[28] Приведем на этот счет суждения более поздних авторов.

«Почему активное осязание игнорировалось большинством психологов в их исследованиях кожного ощущения? Наверное, наиболее важная причина — то, что активное осязание, как указал Гриффинг, затрагивает не только кожные, но и кинестетические ощущения. Даже и это слишком упрощенный ответ, поскольку зрительные и другие ощущения также могут играть роль.

В мерцающем свете классической теории тактильности утрачивается противоположность между активным и пассивным осязанием и не предусматривается различие между движением кожи и движением по коже перципиента».[29]

«В целом, — как замечает Гибсон, — экспериментаторы не осознали, что приложить источник раздражения (stimulus) к наблюдателю — не то же самое, что самому наблюдателю добыть источник раздражения».[30] «Маленькие количественные данные, какими мы располагаем, указывают, что острота кожных ощущений возрастает при активном осязании-исследовании сравнительно с пассивным восприятием».[31]

Какое значение эта психофизиологическая разница может иметь для межличностных отношений и экзистенциального самоопределения личности? В своем анализе тактильного восприятия Морис Мерло-Понти подчеркивает различие между активным и пассивным осязанием — не количественную интенсивность и степень их остроты, но их качественную несводимость друг к другу:

«Трогать — и трогать себя... Они не совпадают в теле: трогающее — никогда не то же самое, что тронутое. Это не значит, что они совпадают "в уме" или на уровне "сознания". Нечто иное, чем тело, требуется для соединения одного с другим: оно имеет место в неприкасаемом. В том ином, чего я никогда не коснусь. Но того, чего я никогда не коснусь, другой тоже никогда не коснется; здесь "я" не имеет преимуществ над другим...»[32]

В феноменологии восприятия Мерло-Понти то, чем мы видим, само не может быть увидено. То, чем мы слышим, само не может быть услышано. Я никогда не могу коснуться в себе того, чем я касаюсь других. Осязающее не может быть осязаемо, и в этом зазоре между ними — бытийность бытийствующего, несводимость субъектного к объектному. Это невидимое, неслышимое и неприкосновенное в нашем зрении, слухе и касаниях находятся не просто в пространственно недоступном месте, но как бы образуют выход в иное измерение.

В случае осязания эта разница между осязающим и осязаемым сводится к минимуму, как показывают и психофизиологические исследования, и человеческий опыт прикосновения. Можно видеть — и не быть видимым, но нельзя осязать живое — и остаться неосязаемым (ответное осязание, конечно, может оставаться за пределом сознания осязаемого, если, например, мы касаемся спящего). Но Мерло-Понти прав в том, что осязающее все-таки остается за пределом осязания. Даже если кожей своего пальца мы осязаем кожу своей же шеи и одновременно кожей шеи ощущаем кожу пальца, палец не ощущает в шее того, чем шея ощущает палец. То, что в шее прикасается к пальцу, остается неприкосновенным для пальца, и наоборот. То есть даже в отношении себя к себе остается — и, собственно, даже удва-

ивается — наша инаковость по отношению к себе. Осязание, в этом смысле, сгущает наше переживание самоинаковости, чужести себя, по сравнению, например, со зрением, поскольку мы не можем глядеть в собственные глаза, но можем осязать осязающее, больше того, не можем не осязать того, чем мы осязаем себя. Потирая руки, сплетая пальцы, складывая ладони, мы постоянно осязаем в себе то, чем осязаем себя, но при этом остается некий зазор, «слепая» точка в наших осязательных ощущениях, то неприкасаемое, что, касаясь себя, все-таки не поддается прикосновению.

М. М. Бахтин, вероятно, провел бы дальше анализ осязания, начатый Мерло-Понти: он показал бы, что это неприкасаемое в нас открывается только прикосновению кого-то другого, «вненаходимого», и в свою очередь, касаясь другого, мы можем прикоснуться через него к тому, что остается неприкасаемым для нас в нас самих. Другой нужен мне не только как другой, но и как свидетель и «осязатель» меня самого. Таковым свидетелем себя я быть не могу, ибо иноположен как объект себе как субъекту, неспособен вместить себя в грани своего восприятия. Но в другом я могу распознать свой отраженный образ и даже вернуть его себе, объемля себя в другом, как и другого в себе. «Ведь даже свою собственную наружность человек сам не может по-настоящему увидеть и осмыслить ее в целом, никакие зеркала и снимки ему не помогут; его подлинную наружность могут увидеть и понять только другие люди, благодаря своей пространственной вненаходимости и благодаря тому, что они другие».[33]

Если для Мерло-Понти «Я» не пользуется никаким преимуществом перед другим в восприятии себя, то у Бахтина другой имеет бесспорное преимущество передо мной в восприятии меня самого. В наброске к «Очеркам по философской антропологии» Бахтин пишет: «Что во мне дано мне непосредственно и что — только через другого. 〈...〉 Не-я во мне, то есть бытие во мне, нечто большее меня во мне. 〈...〉 Мне не даны мои временные и мои пространственные границы, но другой дан весь».[34] Очевидно, что и я весь дан другому, в тех пространственно-временных границах, которые выходят за предел меня-для-себя и образуют «не-я» во мне, то самое бытие, которое Мерло-Понти описывает как «онтологическую значимость». «Неприкосновенное прикосновения, незримое зрения, бессознательное сознания... есть другая сторона, или изнанка (или иное измерение) ощутимого Бытия...»[35]

Все это во мне, скрытое от меня самого, хотя бы отчасти открывается восприятию другого. Другая сторона, «изнанка» меня предстает другому в силу его вненаходимости. Ему дано видеть мой затылок, касаться моей спины, созерцать извне те границы, внутри которых я нахожусь и которые не могу вполне воспринимать именно потому, что они ограничивают меня и мое восприятие.

2 Зак. 3560

Зато, воспринимая другого в его целостности, как вненаходимый по отношению к нему, я могу воспринимать в нем и то, что воспринято в нем от меня — мой след, мое отражение в другом. Следовательно, через другого я могу восполнять свой образ в себе, касаться неприкасаемого в себе — той самой изнанки, которая всегда остается вне поля моего восприятия. Другой мне дан не только как другой, но и как свидетель/слушатель/осязатель меня самого.

Не есть ли любовная близость еще и потребность воссоединения с самим собой — через значимого другого, единственно полного, объемлющего меня свидетеля-осязателя? Обнимая его, мы объемлем то, что обнимало нас, мы касаемся того, что касалось нас там, где мы не можем себя коснуться. Заглядывая в его глаза, мы видим себя такими, какими сами неспособны видеть себя, — видим свое невидимое. Целуя губы, которые целуют тебя — там, где ты сам не способен целовать себя, — ты целуешь в них собственный вкус и запах, точнее, соединение их вкуса и запаха со своим. Мы восходим на новую ступень самоощущения, объемля в другом свое иное, недоступное себе — свое вненаходимое бытие.

Вот эта чувственная трансценденция себя через другого и образует особый мир любовного волнения, непрестанно восходящего к новому уровню самопредстояния в другом. Все, чем мы становимся в любви неведомо для себя, заново открывается нашему ведению в том, кого мы любим. В другом мы целуем нецелуемое в себе. Возрастая и «оцеливаясь», мы, естественно, постоянно обретаем новое неподвластное и неведомое себе бытие, которое каждое мгновение заново открываем в другом. Любовь к другому, любящему нас, позволяет нам воссоединиться с той своей «изнанкой», которая лишь ему доступна. [36]

Эстетика и хаптика

Известно, что наряду с логикой, наукой о мышлении, существует еще эстетика — область «низшего», как считали в XVIII веке, чувственного познания. Немецкий философ Александр Баумгартен, заложивший основы эстетики, различал «постигаемое умом... познаваемое высшей способностью, объект логики» и «чувственно воспринимаемые знаки чувственного — объект эстетики». Для него эстетика есть «низшая гносеология», «наука о чувственном познании». [37]

Но эстетика, как она сложилась в кругу гуманитарных дисциплин, оказалась скорее наукой об искусстве и о художественных формах прекрасного и безобразного, высокого и низкого, трагического и комического. Меж-

ду тем в искусстве далеко не все способы чувственного познания участвуют на равных. Искусство, в том виде, как оно существует сегодня, — прерогатива двух чувств: зрения и слуха (изобразительные, музыкальные искусства, литература — синтез устного и письменного, звучащего и зримого слова, и т. д.). Обоняние и вкус лишь в минимальной степени затребованы в области искусств, где им принадлежат лишь две боковые, прикладные ветви — парфюмерия и кулинария (если считать таковые искусствами). Осязание же вообще оказалось за пределом эстетики, поскольку ни одно из искусств не связало свою судьбу с этим «низшим» из чувств.

Получается, что и в чувственном познании, низшем по сравнению с рациональным, логическим, выделяются свои высшие и низшие ступени, и эстетика занимается почти исключительно двумя «высшими» — зрением и слухом: только они оказываются причастны к созданию и восприятию искусства. Какая же дисциплина занимается тремя «низшими» видами чувственного познания? Оставим сейчас обоняние и вкус в стороне, отчасти потому, что они все-таки охвачены эстетикой в той или иной степени, как составляющие прикладных искусств. Обратимся к осязанию — и попробуем сфомулировать для него основоположения особой науки, отличной от эстетики. Это различие тем более велико, что эстетика, как проницательно заметил Баумгартен, имеет дело с «чувственно воспринимаемыми знаками чувственного» — и это верно для зрения и для слуха, тогда как осязание тяготеет к восприятию чувственного без опосредующих знаков, к чувственности как таковой.

Следуя за Баумгартеном, назвавшим «низшую» логику «эстетикой», «низшую» эстетику можно назватъ «хаптикой». Хаптика — это наука о «низшем из низших» родов познания, о чувственном познании без посредства чувственных знаков. В ряду наук о познании хаптика будет стоять рядом с эстетикой, но с противоположного края, чем логика, отличаясь от эстетики примерно так, как сама эстетика отличается от логики — сдвигаясь еще далее в сторону чувственности как таковой.

ЛОГИКА	ЭСТЕТИКА	ХАПТИКА
чистое мышление, общие понятия	искусство, зрительные и слуховые образы	осязание как основа познания и творчества

Возможны ли в этой «низшей» сфере познание и творчество, своя система ценностей? Мы ответим словами Баумгартена, обращенными к тем критикам, для которых уже переход от логики к эстетике был непривычен и, хуже того, неприличен, поскольку потакал запросам плоти, «распущенности» низших чувств:

«Могут возразить, в-десятых: низшие способности, плоть скорее следует подавлять, чем возбуждать и подкреплять. Ответ: а) нужно господство над низшими способностями, но не тирания над ними; б) к такому, естественно обретаемому господству как бы за руку приводит эстетика; в) эстетики не должны возбуждать и подкреплять низшие способности в качестве порочных, а должны ими руководить, чтобы они не повреждались еще более от своего пагубного применения или чтобы под предлогом избегать злоупотребления ими, предлогом, прикрывающим лень, не упразднялось бы вовсе пользование свыше данным талантом».[38]

В центре хаптики — тоже искусство своего рода, но пренебрегаемое эстетикой даже больше, чем парфюмерия и кулинария, хотя это искусство выполняет цель продолжения человеческого рода и задает смысл всему телесному существованию человека. Это ars amatoria, искусство любви, точнее осязательных переживаний и постижений, которые полнее всего проявляются в любви как плотском познании и творчестве. Эпистемология и логика, как правило, игнорируют тот факт, что «познание» во многих европейских языках, вслед за библейским употреблением этого слова, означает еще и чувственную любовь, взаимное познание мужчины и женщины. Этот изъян и призвана восполнить хаптика, в центре которой — учение о прикосновении как способе познавательной и творческой деятельности. При этом можно выделить две совершенно разные разновидности осязательного искусства: (1) **эротическое** искусство осязательного взаимодействия одушевленных тел и (2) **тактильное** искусство создания вещей, предназначенных для осязательного восприятия.

От эстетической теории осязания естественно перейти к практической части данного раздела, посвященной тактильному искусству (touch art), т. е. осязательному творчеству и восприятию вещей. Следующий раздел, «Эрос», будет уже целиком посвящен ars amatoria, т. е. высшей ступени осязательного искусства, которое воплощается в отношениях человеческих тел и создает из них новое одухотворенное единство.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Напомним, что кинестезия (от. греч. «kinesis», движение, и «esthesia», чувство, восприятие) — область ощущений, связанных с движениями нашего тела, которые возникают благодаря работе «проприорецепторов» — рецепторов мышц, сухожилий и соединительной ткани, покрывающей внутренние органы.

[2] «В осязании выделяют ощущения прикосновения и давления (тактильная чувствительность), тепла и холода (См.: Термоцепция), боли (ноцицептивная чувствительность) и др. смешанные ощущения... Осязательное восприятие предметов внешней среды позволяет оценивать их форму, размеры, свойства поверхности, консистенцию, температуру, сухость и влажность, положение и перемещение в пространстве». Большой Энциклопедический Словарь. Биология. М., Большая Российская энциклопедия, 1999, с. 437.

[3] *Аристотель.* О душе. Соч.: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1975, с. 447.

[4] *Макс Фасмер.* Этимологический словарь русского языка, тт. 1–4. М.: Прогресс, 1986–1987. Т. 4, с. 222.

[5] *Jillyn Smith.* Senses and Sensibilities. New York a.o. Wiley Science Editions. John Wilew&Sons, Inc., 1989, p. 196.

[6] Ibid., p. 199.

[7] *Winfried Noth.* Handbook of Semiotics. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1995, p. 407.

[8] *Бутовская М. Л.* Язык тела: природа и культура (эволюционные и кросскультурные основы невербальной коммуникации человека). М.: Научный мир, 2004, с. 124. Глава 6 «Тактильная коммуникация» (с. 111–129) может служить хорошим введением в антропологию осязания.

[9] *Ортега-и-Гассет Хосе.* Человек и люди // *Ортега-и-Гассет Хосе.* Дегуманизация искусства и другие работы. М.: Радуга, 1991, с. 286. Ортега-и-Гассет не совсем прав, ссылаясь на психофизиологию. Любая клетка обладает чувствительностью к разным внешним воздействиям: механическим, химическим, световым. Когда стали выделяться специальные чувствительные клетки-рецепторы, среди них сразу началась специализация на осязательные рецепторы, хеморецепторы, механо- и фоторецепторы. Впрочем, в некоторых клетках разные функции могли совмещаться.

[10] Основатель и директор — Николас Олбери. См.: сайты: www.globalideasbank.org/site/home/ и www.DoBe.org

[11] «Прикосновение, а также возложение (жертвоприношение) были наиболее типичными формами клятвы и проклятия. ⟨...⟩ Вполне возможно допустить соотношение рус. глаголов “класть” и “клясть”. Типологически ср.: праформа *pri-sega “клятва” буквально означает касание рукой...» (*Маковский М. М.* Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. Образ мира и миры образов. М.: Гуманитарный издательский центр ВЛАДОС, 1996, с. 187). Связь «клятвенности» и «клейкости», далеко не только аллитерационная (начальное «кл»), интуитивно выражена в поэзии О. Мандельштама: «Клейкой клятвой пахнут почки...», «И к губам такие липнут клятвы...» (из стихотворения, обращенного к Наталье Штемпель). Здесь, быть может, отозвались другие «клейкие весенние листочки», которыми «клянется» Иван Карамазов, присягая на верность жизни, вопреки всем разочарованиям в ее смысле. (*Достоевский Ф.* Братья Карамазовы, ч. 1, кн. 5, III).

[12] Цит. по кн.: *Fred Kaplan.* Henry James: The Imagination of Genius. New York: Morrow, 1992, p. 409.

[13] См.: статью «Органы чувств» в любом энциклопедическом издании.

[14] *Titchener E. B.* A textbook of psychology. New York: Macxmillan, 1910; *David Katz.* The World of Touch (1925) / Ed. and transl. by Lester E. Krueger. Hillsdale,

New Jersy, Hove and London: Lawrence Erlbaum Associates publishers, 1989; *Ashley Montagu*. Touching: The Human Significance of the Skin. NY: HarperCollins, 1986.

[15] Обширная библиография по психофизической и техно-компьютерной хаптике составлена Маргарет Мински: Haptics Bibliography http://marg.www.media.mit.edu/people/marg/haptics-bibliography.html.

[16] *Sidney Perkowitz*. You don't have to hug your computer, but touching it might have unexpected benefits// New Scientist. 11 September 1999. P. 34–37

[17] *Аристотель*. Никомахова этика, 1118а–1118б // *Аристотель*. Собр. соч.: В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983, с. 116–117.

[18] *David Katz*. The World of Touch (1925) / Ed. and transl. by Lester E. Krueger. Hillsdale, New Jersy, Hove and London: Lawrence Erlbaum Associates publishers, 1989, p. 126, 127.

[19] *Гуссерль Э*. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. — Цит. по кн.: *Валерий Подорога*. Феноменология тела. М.: Ad Marginem, 1995, с. 123.

[20] *Emmanuel Levinas*. Basic Philosophical Writings // Ed. by Adrian T. Peperzak, Simon Critchley, and Robert Bernasconi. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1996, p. 80, 81.

[21] Полюса тоже могут совмещаться, но это уже отдельный случай амбивалентности прикосновения — садо-мазохизм, «если бьет, значит, любит» и т. п.

[22] Распущенность «возникает всегда благодаря осязанию — как при еде, так и при питье, и при так называемых любовных утехах. ⟨...⟩ Наслаждаться такими чувствами, т. е. иметь к ним исключительное пристрастие, — /значит жить/ поскотски». *Аристотель*. Никомахова этика, 1118а–1118б, цит. изд., т. 4, с. 116–117.

[23] *Аристотель*. О душе, цит. изд., т. 1, с. 415.

[24] Там же, с. 446.

[25] *Гегель Г. В. Ф*. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа, М.: Мысль, 1977, с. 113.

[26] *Гегель Г. В. Ф*. Наука логики. Т. 1. М.: Мысль, 1970, с. 103, 104.

[27] *Гегель Г. В. Ф*. Лекции по истории философии. 2. Разъяснения, необходимые для определения понятия истории философии. b. Понятие конкретного.

[28] *Titchener E. B*. A textbook of psychology. New York: Macxmillan, 1910, p. 171.

[29] *Joseph C. Stevens and Barry G. Green*. History of Research on Feeling // Handbook of Perception. Vol. VI B. Feeling and Hurting // Ed. by C. Carterrette and Morton P. Friedman. New York, San Francisco, London: Academic Press, 1978, p. 19.

[30] *Gibson J. J*. Observations on Active Touch. // Psychological Review. 1962. № 69. P. 490.

[31] *Dan R. Kenshalo, Sr*. Biophysics and Psychophysics of Feeling//Handbook of Perception, op. cit, p. 48, 171.

[32] *Maurice Merleau-Ponty*. The Visible and the Invisible, followed by working notes (note of May 1960). Ed. by Claude Lefort. Evanston: Northwestern University Press, 1968, p. 254.

[33] *Бахтин М. М*. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979, с. 334.

[34] Там же, с. 351.

[36] Подробнее эта тема развивается в разделе «Эрос», в главах «Секс — эрос — любовь» и «Любовь-кольцо. Предлог "в" и кружево тел».

[37] Цит. по: История эстетики. Памятники мировой эстретической мысли: В 5 т.Т. 2. М.: Искусство, 1964, с. 452.

[38] Там же, с. 454.

ПРАКТИКА

О, если бы вернуть и зрячих пальцев стыд,
И выпуклую радость узнаванья.
Осип Мандельштам

Праздники осязания: ситец, штапель, муар,
Картон грунтованый, черепаховый панцирь,
Крылья микроскопических мошек. Лишь травяной отвар —
Теперь только я поняла — исцелил бы обескоженные пальцы.
Светлана Богданова

В условиях визуальной культуры утверждение, что скульптура преимущественно тактильна и лишь отчасти визуальна, отдает парадоксом. На самом деле, тактильность — это почти не обсуждавшаяся материя, а между тем ей принадлежит решающая роль в мире искусств.
Маршалл Маклюэн [1]

Тактильное искусство

Для каждого органа чувства есть свой вид искусства.
Изобразительное искусство — живопись, скульптура.
Слуховое искусство — музыка.
Обонятельное искусство — парфюмерия.
Вкусовое искусство — кулинария.
Осязательное искусство — ???

Парфюмерия и кулинария являются не чистыми искусствами, а прикладными, поскольку помимо эстетического, у них есть еще и практическое назначение: они удовлетворяют физиологическую потребность во вкусной пище и приятных запахах. Тем не менее обоняние и вкус имеют свое представительство в эстетике. Только осязание оказывается изгоем: для него еще нет Музы. Слепые ощупывают скульптуры, да и любые «красивые наощупь» вещи, как если бы они были произведениями тактильного искусства, но такое смещение функции в данном случае лишь восполняет физический дефект зрения.

Тактильное искусство, или тач-арт (touch art), еще не сформировалось как самостоятельный вид художественной деятельности, не обладает долгой и непрерывной традицией. У этого искусства нет своих общепризнанных шедевров, нет мастеров, посвятивших ему себя целиком, нет общепринятых конвенций выставления и восприятия тач-объектов. Тем не менее датой рождения тактильного искусства можно считать 1911 г., когда Умберто Боччиони (1882–1916), итальянский художник и скульптур-футурист, создал тактильную композицию из железа, фарфора, глины и женских волос под названием «Слияние головы и окна». Впрочем, использование разных нетрадиционных материалов в составе изобразительного объекта («коллажа») было достаточно распространенным приемом авангарда, и специфически тактильная функция работы Боччиони не отделена четко от визуальной. Позднее, в 1921 г., отец итальянского футуризма Ф. Маринетти выступил с манифестом «Тактилизм», где собственно и указал на Боччиони как на своего предшественника, назначил его тактилистом. Однако проект тактилизма тогда не получил практического развития, если не считать психофизически акцентуированного искусства слепых и для слепых.

Дальнейшие эксперименты в области тактильного искусства проводились американским художником японского происхождения Ай-О (AY-O, род. 1931), примкнувшим с 1962 г. к международному художественному движению Fluxus.[2] Типичный экспонат Ай-О, воспроизведенный им во множестве вариаций, называется «Тактильная коробка» (Tactile Box): это коробка из картона с отверстием, на которое натянута резина. Рука осязателя погружается в нее и ощупывает под ней нечто неведомое, загадочное. Более масштабный опыт был предложен на 26-й Берлинской художественной выставке 1976 г.: посетители должны были протискиваться через вход, затянутый пенопластовым матрасом, выгнутым в виде буквы U (подразумевались и сексуальные коннотации).

Новые теоретические проекции хаптики как самостоятельной разновидности искусства возникли в России в середине 1980-х годов (См.: ниже манифесты из моей книги «Новое сектантство», а также «К теории соприкосновения» из «Эротикона» Ивана Соловьева). Едва ли не первым опытом коллективного и концептуального воплощения возможностей «искусства-для-кожи» (в отличие от «искусства-для-глаз» и «искусства-для-ушей») стала «Тактильная выставка памяти Генриха Сапгира», Арт Полигон (С.-Петербург, январь 2001 г.). За ней последовала русско-американская выставка «Touch me» («Тронь меня») в музее Ахматовой в Фонтанном доме (С.-Петербург, октябрь — ноябрь 2003). Характерно, что само выражение «touch art» (тач-арт), как обозначение нового вида искусства, возникло и получило распространение в русскоязычной Америке.[3]

Манифесты

1. Ф. Маринетти. Тактилизм

Тактилизм как художественное направление был провозглашен итальянским футуристом Филиппо Маринетти в 1921 году. Это направление было разработано им в сотрудничестве с его женой, художницей Бенедеттой Каппой Маринетти, но манифест подписан только его именем. Исследователи отмечают, что толчком к идее тактилизма у Маринетти послужил его опыт пребывания в траншеях Первой мировой войны, где в темноте вещи воспринимались только наощупь. Однако в самом манифесте темнота не предписана как необходимое условие восприятия тактильного искусства; скорее предполагается двойное его восприятие — зрением и осязанием. Ниже приводятся краткие выдержки из манифеста «Тактилизм», включая описание осязательного объекта «Судан — Париж», созданного Филиппо совместно с Бенедеттой.

«Усиливайте общение и сплавку человеческих существ. Разрушьте дистанции и барьеры, которые разделяют их в любви и дружбе. ⟨...⟩ ...Люди говорят друг с другом ртами и глазами, но не достигают подлинной искренности из-за недостаточной чувствительности кожи, которая все еще остается посредственным проводником мысли.

Если глаза и голоса передают нечто существенное, чувства соприкосновения между двумя индивидами не передают почти ничего в их столкновениях, сплетениях или трении. Отсюда необходимость превратить рукопожатие, поцелуй и совокупление в продолжительную передачу мысли. ⟨...⟩

Первый абстрактный суггестивный тактильный стол Судан-Париж. В своей суданской части этот стол состоит из губчатого материала, наждачной бумаги, шерсти, крючков, щетины и проволоки (жесткие, жирные, шершавые, острые, жгучие тактильные ощущения, которые вызывают в осязателе видения Африки).

В морской части стол состоит из разных сортов наждачной бумаги (скользкие, металлические, холодные, эластичные, «морские» тактильные ощущения).

В парижской части — из шелка, увлажненного шелка, бархата, больших и малых перьев (мягкие, очень нежные, одновременно теплые и прохладные, искусственные, цивилизационные. ⟨...⟩

Тактилизм... должен избегать не только сотрудничества с пластическими искусствами, но и болезненной эротомании. Попросту говоря, его цель — осязательная гармония и стремление к совершенству духовной коммуникации человеческих существ через слой эпидермиса. ⟨...⟩

Футурист Балла [Джакомо Балла, 1872–1958] провозгласил, что тактилизм позволит каждому восстановить ощущения своей прошлой жизни

со свежестью и полным изумлением, более остро, чем через музыку или живопись. Может быть, в кончиках пальцев и в железе больше мысли, чем в мозге, который гордится своей способностью наблюдать за феноменами».[4]

***

Нижеследующие два российских манифеста представляют собой отрывки из моей книги «Новое сектантство. Типы религиозно-философских умонастроений в России 1970-х — 1980-х гг.». Здесь подчеркивается доминанта новой эстетики: осязательное искусство должно восприниматься именно наощупь, по возможности исключать зрительное восприятие, чтобы полность выявить свою тактильную специфику, свой идеал красоты («лепоты»).

2. Двенадцатая муза. Об искусстве осязания

«...Вещи должны быть сделаны руками, носить отпечаток человека, вбирать его теплоту — только так они переводятся в разряд цельных вещей, одномерными проекциями которых выступают знаки. Вещь должна источать свой смысл не отвлеченно, а осязательно, как источает тепло или запах. Вещь должна ощущаться в руке, как дружеское рукопожатие... Недаром в наше время создается новый род искусства, рассчитанный на орган осязания. Произведения этого искусства воспринимаются в темноте и тишине — наощупь. Сама поверхность вещи становится для “осязателя” (ср. “зритель”, “слушатель”) предметом тончайших переживаний и пространством художественного поиска. “О если бы вернуть и зрячих пальцев стыд, и выпуклую радость узнаванья” (О. Мандельштам). Наше осязательное искусство откликается на этот тоскующий голос поэта.

Если зритель и слушатель имеют дело с проекциями или символами вещей, то осязатель — с вещью как таковой, как с продолжением своей руки и тела. Зрительное и слуховое восприятие слишком нацелено на знаки, слишком интеллектуально и идеологично, ищет истину по ту сторону вещей, а не в них самих. Отсюда такие понятия, как “привидеться”, “померещиться”, “ослышаться”. Человеку дано видеть и слышать мнимое, несуществующее, но осязание никогда не лжет, оно прикасается к самой яви вещей. Ведь осязание — не восприятие условного сигнала, удаленного от своего источника, вроде световых лучей или звуковых колебаний, а прямое сближение и даже сроднение: плоть с плотью, подобное с подобным. Апостол Фома, не доверяя своему слуху и зрению, пожелал прикоснуться пальцами к плоти воскресшего Христа, на что получил благословение Учителя. Вера сродни осязанию, ибо ищет полной достоверности...

...Оттого мы и учимся воспринимать вещи во мраке, подобно слепцам, развивающим в себе способность к духовному зрению. Вещь, погруженная во мрак, начинает источать из себя свет духовный, который дано воспринимать наощупь. Так вещетворчество породило новый вид искусства — **изваяния-во-мраке**, или осязательную скульптуру... Никто и никогда не видел этих изваяний, погруженных в вечную тьму подземных выставочных залов. Быть может, только автор в минуту слабости или душевного упадка позволил себе взглянуть на произведения собственных рук, которые вообще-то предназначены восприниматься только наощупь. Быть может, их вид ужасен, нелеп, безобразен. Но как много говорят они чутким пальцам, перебирающим их нежные завитки, тончайшие сочленения, всю эту поэзию незримой, необманчивой красоты, которая есть непосредственность бытия, продолженного бытием наших пальцев, нашего тела! Изваяние-во-мраке пробуждает глубочайший художественный инстинкт, обращенный не на знаки бытия, а на бытие как таковое, в чистоте его присутствия». [5]

3. Пятый путь

«Существуют искусства зрительные, слуховые, а также обращенные к нашему вкусу и обонянию, хотя последние и носят прикладной характер (гастрономия, парфюмерия). Но еще не выработаны основы осязательных искусств. Только в одной сфере — любовной ласки — сформулированы правила и законы осязания (древними трактатами типа "Камасутры"). Но разве осязание обязательно связано с вожделением, страстью? Разве осязание не может быть способом трезвения, постижения чистой формы вещей? Трезвение есть постижение границы, способность отделять одного от другого. Ум опьяняется, погружаясь в темную, обманчивую глубину, "сущность" вещей, а осязание протрезвляет ум, удерживаясь на поверхности, скользя по границе вещей, удостоверяя их отдельность и непроницаемость.

В религиозных текстах говорится об осязании как о прикосновении к чему-то священному, к телу или одежде другого человека. Но человек слишком слаб, чтобы, осязая другого человека, не впасть в соблазн, в грешные помыслы. Он испытывает либо недолжную брезгливость и отвращение, либо недолжное влечение и похоть. Поэтому человек, недостаточно закаленный духовно, должен овладевать искусством трезвения, прикасаясь к неодушевленным вещам.

Благодаря чуткости осязания и непрерывно совершенствуясь в нем, он начинает осязать на поверхности вещей все то, что заключено внутри них. Далее он начинает осязать вещи совершенно неосязаемые, и в той темноте, где он делает это, через тепло начинает брезжить невещественный свет. Именно через осязание, как наиболее чувственное из ощуще-

ний, совершается преодоление чувственности. Именно через вещи, как наиболее вещественные из явлений, совершается расторжение самого вещества. Вот почему полное трезвление достигается лишь через искусство осязания». [6]

Экспонаты и комментарии

Книга и тело

Этот экспонат представлен художницей Ириной Даниловой (Нью-Йорк) и мною на «Тактильной выставке» 2001 г. в Санкт-Петербурге. Экспонат называется «Наши любимые книги» и представляет собой ряд книг русской классической поэзии и прозы, заключенных в продолговатый ящик. В ящике сделаны два отверстия (для правой и левой рук), через которые можно прикасаться к корешкам книг, ощупывать тиснения переплетов. Сами книги остаются невидимыми. [7]

Почему книги избраны как первый экспонат на выставке тач-арта? Потому что в регистре современных ощущений самые удивительные метаморфозы происходят именно с книгой. Из объекта зрительного она все больше превращается в объект осязательный, а также обонятельный и слуховой. Поскольку бумага теряет ценность как источник знаковой информации, заменяясь экраном, — что от нее остается? Прежде всего, запахи разных лет, разной степени ветхости. А также звуки: шуршание, шелестение. И наконец, прикосновения: гладкая, шершавая, рыхлая, глянцевая бумага. Прикасаясь к корешкам книг, скрывшихся во тьму прошедшего, мы начинаем понимать, чем станет книга для будущих поколений, — объектом материальной культуры, наравне с теми папирусами и пергаментами, которые когда-то были утешением мудрецов, орудиями жрецов, источниками сокровенного знания, наставниками на путях спасения.

Еще недавно бо́льшую часть нашего времени занимало чтение книг, а бо́льшую часть пространства — сами книги. Мы были со всех сторон окружены переплетами, тиснениями, титулами, страницами... И вот книги постепенно уплывают за исторический горизонт, оставляя в памяти осязательные ощущения: прикосновение к любимым корешкам, поглаживание переплетов с их глубокими тиснениями, тяжесть увесистых томов, перелистывание нежных страниц.

Страницы книги сереют и шершавеют, потому что восприятие читателя уже отталкивается от образа идеально гладкого и светящегося экрана. Книга ощутимо становится архаическим объектом. Ее бумажно-пыльный запах, легко мнущиеся страницы, сама ее материальность — признаки какой-

то исчезающей цивилизации. Хожу среди библиотечных стеллажей — и чувствую себя как будто в Вавилоне или Древней Греции, хотя тогда и книгто в гутенберговом смысле не было. В жанре книги еще можно творить раритеты, произведения искусства, но цивилизация уже покинула это место. Глаза привыкли к эфирному пространству экрана, к бисерной россыпи электронных букв. Компьютер — алтарь и станок современного интеллекта. Книжные шкафы, ряды корешков с тиснеными заглавиями — все это реликтовый слой в домашнем пейзаже, вроде бабушкиных нарядов или старинной мебели, зона археологических раскопок.

Не станет ли со временем архаическим объектом и само тело? Сведенное к записи генетической формулы, оно станет легко передаваться по электронным сетям с терминала на терминал. В нашей цивилизации книга родственна телу, соприродна ему, поскольку некая информация занимает место в пространстве, обладает плотностью, инертностью, непроницаемостью для других тел. Но если информация вычИтывается-вычитАется из тела и начинает странствовать в виде каких-то кодовых матриц или электронных пучков, перебегая с экрана на экран, то само тело, как трехмерный пространственный объект, воспринимается уже как пережиток прошедших эпох. С исчезновением книги начинает исчезать и тело.

Американцам уже психологически трудно прикасаться друг к другу, потому что в самом жесте прикосновения чувствуется его архаичность, неадекватность той знаковой субстанции, какую люди из себя представляют. Люди становятся все менее телесными, утрачивают ощущение боли и удовольствия. Вместо болеющих органов — бесчувственные протезы; вместо удовольствия — здоровье... Прикасаться к другому в знаковом обществе — все равно как читать книгу, шевеля губами и водя пальцем по строкам. Только малограмотный может позволить себе так грубо и неприлично отелеснивать знаки.

Но потребность в осязании заложена в нас природой. Как показали исследования, дети, воспитанные даже в богатых приютах, отстают в умственном развитии, потому что не получают достаточной осязательной ласки. Поскольку осязание исчезает из обихода развитых информационных обществ, где практически все коммуникации совершаются на расстоянии, — общественный канал осязания перемещается из реальности в музей, на выставку тактильного искусства. По мере развития электронных систем и искусственного интеллекта осязание все более будет переходить в музейно-реликтовый слой цивилизации. Возникнут ностальгические сообщества, где будут разрешаться и даже поощряться касания и где люди будут специально встречаться, чтобы ощутить «явь» и «сязь» друг друга.

Возможно, что данная выставка тач-арта станет стимулом для создания **тактильных сообществ**, где осязательность возродится уже в новом качестве — как особо лелеемая, искусно и искусственно воссоздаваемая среда.

Райский ком. Об осязательном идеале

Описанный здесь экспонат «Райский ком» представлен Ириной Даниловой и мною на русско-американской выставке «Touch me» в Санкт-Петербурге в 2003 году. «Райский ком» представляет собой шар из мягкой, лепкой глины, помещенный в футляр из непрозрачного плексигласа, размером 40×40 см. В футляре сделано отверстие, через которое посетитель может «вслепую» разминать рукой глиняный шар, придавать ему форму своей ладони, вылепливать из него то, что способно доставить ему самому и другим посетителям осязательную радость.[8]

Творческая задача для посетителей тактильной выставки — осязателей, касателей, трогателей, обминателей, сжимателей: вылепить вслепую из упругого вещества (воска, глины, пластилина) нечто, что радовало бы пальцы, ладонь, — осязательный идеал, райский ком. Эта **лепость** передается следующему осязателю, который нащупывает в ней идеал своего предшественника, вчувствуется в него — и перелепливает по мере своей ладони, по образу своего «трогательного» сверх-Я.

Все это таинство **опосредованного рукопожатия** совершается в закрытом для взглядов пространстве (например, внутри шара или куба с отверстием только для рук), что и делает его таинством. Рядом с произведениями изобразительного искусства, особенно скульптуры, часто можно увидеть табличку: «Не прикасаться!» В эстетическом ритуале созерцания не должны участвовать руки. Точно так же в таинстве осязания не должны участвовать глаза. У входа на тактильную выставку должен быть знак: «Не подглядывать!» Или еще строже: «Зрительное восприятие воспрещается». Лучше всего погрузить все пространство выставки в полумрак или почти-мрак, чтобы фокус чувствительности переместился в кожу, в пальцы.

Эффект такого **лепнОго** и **лЕпого** искусства может быть не только эстетическим, но и целительным. **Хаптотерапия** — столь же законный метод психической релаксации, как и цветотерапия или звукотерапия. Общее для всех этих видов терапии — найти событийную, гармонически-динамическую среду для наших органов чувств, найти свое иное, упругое по отношению к себе, с-упружески сочетаться с материей природы.

* * *

О том, что представляет собой красота в изобразительном, словесном или музыкальном искусстве, написаны тысячи книг. Но есть ли свой идеал у осязания и того искусства, которое может возникнуть на его основе?

Сначала попытаемся определить, что такое **чувственный идеал** вообще, на примере зрения. У Вл. Соловьева красота определяется как взаимопроникновение духовного и материального начал, выраженных соответственно лучами света и темным веществом. Их полное проникновение и многосложное преломление друг в друге и образуют самые красивые явления природы, например, радугу или алмаз. Ни стекло, которое пропускает свет, ни уголь, который его отталкивает, сами не представляют ничего красивого. Но именно алмаз, «упругий» в световом отношении, т. е. одновременно и пропускающий, и отталкивающий свет, преломляющий его, служит образом прекрасного в природе.

«Здесь, с одной стороны, материя углерода, сохраняя всю силу своего сопротивления (как твердое тело), определилась, однако же, противуположным в себе самой, ставши прозрачною, вполне просветленною, невидимою в своей темной особности; а с другой стороны, световой луч, задержанный кристаллическим телом алмаза, в нем и от него получает новую полноту феноменального бытия, преломляясь, разлагается или расчленяется в каждой грани на составные цвета, из простого белого луча превращается в сложное собрание многоцветных спектров и в этом новом виде отражается нашему глазу. В этом неслиянном и нераздельном соединении вещества и света оба сохраняют свою природу, но ни то, ни другое не видно в своей отдельности, а видна одна светоносная материя и воплощенный свет, — просветленный уголь и окаменевшая радуга». [9]

Что же представляет из себя **осязательный идеал**? То, что глазу предстает как красота, в отношении осязания лучше назвать **лепотой**. Это слово образовано от того же корня, что и «лепить», «льнуть», «липкий», которое изменило свое значение таким образом: лепо то, что «льнет», «пристает», идет к делу (в этом же смысле «пристать» — «быть должным, подходящим, сообразным»). Поскольку осязательное по своей этимологии слово «лепота» уже не используется в современном языке ни в первичном значении «налипшее, налепленное», ни во вторичном значении «красота», мы предлагаем третье значение, которое представляет синтез первых двух: **лепота — это «лепная красота»**, т. е. **красота не вообще, а в отношении чувства осязания**, связанная с процессом лепки или восприятием лепного произведения. В отличии от красоты, обращенной преимущественно к зрению, созерцанию, «лепота» или «лепость» — красота осязаемая, лепная, лепимая, слепленная, та, что обращается к осязанию и воспринимается наощупь.

Лепота, как осязательный идеал, подобно красоте, как зрительному идеалу, включает совмещение противоположностей, но в данном случае не света и вещества, а **воспринимаемых наощупь свойств: податливости и сопротивления**. Такое свойство предмета поддаваться давлению, деформации и вместе с тем выдавливать из себя давящее, восстанавливать свою форму, называется **упругостью.** «В этом неслиянном и нераздельном соединении вещества и света оба сохраняют свою природу», — пишет Соловьев про зримую красоту. Точно так же про красоту осязаемую можно сказать, что она представляет наибольшую податливость для наших органов осязания: пальцев, ладони, всей кожной поверхности тела — и вместе с тем не смешивается с ними, не липнет, «не пристает» в физическом смысле, а напротив, усиливает чувство своей телесной отдельности.

Виноградная гроздь представляет собой первое приближение к этому идеалу. Она состоит из ряда маленьких выпуклостей, упругих овалов, которые гладко прилегают к поверхности пальцев и вместе с тем не прилипают к ним. Идеал осязания — сам орган осязания, который встречает себя же вовне, в отдельной и независимой «пальцевидной» форме. Пальцы находят подобное себе в пуговках, которые мы часто крутим машинально, или в бахроме скатерти, которую мы столь же машинально наматываем на палец и распускаем. Но ближе всего чувственным устремлениям пальцев виноград, о котором Пушкин писал:

Продолговатый и прозрачный,
Как персты девы молодой.
(«Виноград», 1824)

В округлых и продолговатых виноградинах пальцы узнают сродное себе, как бы осязают себя — и благодаря этому находят идеальную для себя среду. Ощупывая виноградины, рука испытывает встречное прикосновение, «рукопожатие» виноградной кисти, которая касается ее множеством упругих и округлых ягод. Виноградная кисть — идеал многосложной целостности, плавных кривых, которые вминаются в ладонь и отталкиваются от нее.

Идеальный предмет осязания сочетает в себе максимальную силу податливости с максимальной силой отталкивания, что и определяет свойство упругости. Именно таков **Райский ком**, по которому тоскует наша ладонь, как наиболее чувствительный и вместе с тем объемный орган осязания. В отличие от точечных прикосновений пальцев, ладонь осязает двухмерные и трехмерные предметности, вбирает их, сжимает в себе.

Ладони любят мять воск, стеарин, пластилин, всякие пластические вещества, поддающиеся лепке и вместе с тем не липнущие. Едва ли не первым описал этот осязательный идеал Герман Мелвилл в романе «Моби Дик» (глава 94, «Пожатие руки»). Речь идет о **спермацете** — воскоподобном веществе, заключенном в особом мешке в голове кашалота и используемом для изготовления смазок и кремов.

«Нам поручили разминать эти комки, чтобы они снова становились жидкостью. Что за сладкое, что за ароматное занятие! ...Погрузив в него руки всего на несколько минут, я почувствовал, что пальцы у меня сделались, как угри, и даже начали как будто извиваться и скручиваться в кольца. ...Купая руки мои между этих мягких, нежных комьев сгустившейся ткани... чувствуя, как они расходятся у меня под пальцами, испуская при этом маслянистый сок, точно созревшие гроздья винограда... Разминай! мни! жми! все утро напролет; и я разминал комья спермацета, покуда уж сам, кажется, не растворился в нем; я разминал его, покуда какое-то странное безумие не овладело мною; оказалось, что я, сам того не сознавая, жму руки своих товарищей, принимая их пальцы за мягкие шарики спермацета. ⟨...⟩ Давайте все пожмем руки друг другу; нет, давайте сами станем как один сжатый ком... О, если бы я мог разминать спермацет вечно! ⟨...⟩ В сновидениях и грезах ночи я видел длинные ряды ангелов в раю, они стояли, опустив руки в сосуды со спермацетом». [10]

Более научный подход к проблеме осязательного идеала находим у французского мыслителя Гастона Башляра, сочетавшего принадлежность к таким разным дисциплинам, как химия, эстетика и психоанализ. Его труды посвящены «психоанализу вещества», поэтике «материального воображения». Разным архетипам пластических форм соответствуют формы человеческой чувственности и фантазии.

«...Помимо идеи смешивания земли и воды, кажется возможным утверждать в царстве материального воображения существование подлинного прототипа воображаемого месива (pate). У каждого из нас в воображении существует материальный образ идеального месива, совершенного синтеза сопротивления и податливости, наилучшего равновесия сил приемлющих и отталкивающих. Отклоняясь от этого состояния равновесия, доставляющего непосредственную радость трудящейся руке, возникают противоположные отрицательные обозначения слишком дряблого и слишком жесткого. ⟨...⟩ Всякий грезящий о месиве знает это совершенное месиво, столь же несомненное для руки, как совершенное твердое тело несомненно в глазах геометра. ⟨...⟩ И вот в своей теснейшей связи смесительное мышление (le cogito petrisseur) есть манера сжимать кулак, так что наша собственная плоть обнаруживает себя как первичное месиво, совер-

шенное месиво, которое одновременно сопротивляется и уступает. 〈...〉 Таким образом, находя в своих руках неведомо какое первичное месиво, грезу моей ладони, я шепчу: «весь я месиво, я сам месиво для себя... я есмь воистину первичное месиво». ...Материальное и динамическое воображение располагает чем-то вроде месива-в-себе, первозданной грязью, запечатлевающей и сохраняющей формы всех вещей. ...Следует понять, что рука, как и взгляд, имеет свои грезы и свою поэзию. Мы должны, следовательно, открыть поэзию прикосновения, поэзию месящей руки». [11]

По Башляру, влажный **земляной ком, месиво** — это чувственная мечта ладони, то, с чем она идеально слепляется, образует архетипическое целое. Как если бы земной прах, из которого вылеплена рука, заново наполняет эту руку, обретает в ней идеальное вместилище, а она в нем — свое идеальное содержимое.

Скорее всего, так оно и есть, если ограничиться психоанализом **вещества** — той дисциплиной, в рамках которой Башляр и ведет свое исследование. Но можно полагать, что собственно психоаналитическим прообразом райского кома (как вещественной метафоры) выступает женская грудь. Именно изобильная млеком кормящая грудь предстает младенцу не только вкусовым, но и осязательным раем. Именно по этой мягкой, сминающейся и несминаемой плоти тоскует и бредит мужская ладонь.

Самое упругое — это и есть самое «эрогенное», **осязательно-событийное** во взаимном охвате тел. Твердое (жесткое, костлявое) и мягкое (вялое, дряблое) — сами по себе не событийны, поскольку одно только вторгается, другое только впускает. Упругое же и впускает, и сопротивляется одновременно, поэтому позволяет в наибольшей степени **со-бытийствовать**: ощущать себя собой — через другое и другое — через себя, в неслиянности и нераздельности. Упругая грудь для трогающей руки — то же, что для глаза алмаз, преломляющий свет. Собственно, упругость — это и есть неслиянность-нераздельность двух тел, одновременно и вдавливающихся-в и выдавливающихся-из друг друга. Недаром «супруг» того же корня, что «пружина»: **супружество предполагает упругость, со-упружение**, взаимную деформацию при сохранении формы, способность поддаваться, сопротивляясь. Мягкость — это сводимость, заполняемость одного другим, твердость — это раздельность, невозможность проникновения. Упругость — это введение одного в другое при несводимости; это область наибольшей интенсивности, колебания которой затухают в точках мягкости и твердости.

Самое интенсивное, чувственно острое положение — быть охваченным и охватывающим в отношении одного и того же. Рука мужчины, сдавливая женскую грудь, одновременно и сдавливается ею, и это чередование двух

состояний, охватывающего и охваченного, есть наибольшее осязательное блаженство — подвижное единство в разнообразии. Упругость груди позволяет тем больше вдавливаться в нее, чем больше выдавливаться ею, то есть максимально испытывать встречу двух плотностей как уступки и сопротивления.

Здесь следует оговорить, что такие свойства плоти, как упругость, тяжесть, мягкость, гибкость, не сводятся к ее поверхности и запечатлеваются не кожей только, но всей воспринимающей плотью — мускульно, двигательно, динамически. Порой наряду с осязанием выделяется еще, как особая, **шестая** категория ощущений — **кинестезия** (от греч. *kinein*, двигать, и *aisthesthai*, воспринимать чувствами). Кинестезия — это чувство, производимое напряжением, сокращением и растяжением мышц: ощущения тяжести, легкости, твердости, мягкости, гибкости, жесткости, давления, напряжения, сжатости, спертости, раскованности, пружинистости, судорожности, собранности, разболтанности...

В привычной схеме пяти чувств кинестезия часто примешивается к тактильности или смешивается с нею. Это объясняется тем, что мышечные ощущения, возникающие в результате внешних воздействий — удара, давления, сжатия, — сопровождаются осязательными ощущениями. Но мышечные ощущения возникают при любых движениях тела, не только в результате физического воздействия извне. Особо выделяется кинестезическое чувство, связанное с воздействием гравитации, которая непосредственно, минуя кожные рецепторы, воздействует на мышцы, суставы и внутренние органы, формируя соответствующие ощущения тяжести. Можно было бы разделить **тактильность** и **кинестезию** как соответственно **пятое** и **шестое чувство**, зарезервировав для так называемых интуитивных, экстрасенсорных, сверхъестественных или паранормальных ощущений более подобающее им мистическое число 7: «седьмое чувство» (как «седьмое небо»). Именно шестое, мышечное чувство, поддерживаемое также проприорецепторами («самочувствилищами»), расположенными в соединительной ткани оболочек внутренних органов и мышц, в наибольшей степени характеризует наше ощущение собственного тела, то, что можно назвать само-чувствием. Как слитную волну мышечно-осязательных ощущений мы воспринимаем и самые сладостные из доступных нам «последние содрогания» — они вызываются сокращением мышц и одновременно давлением спермы, проходящей через узкие семявыводящие протоки, на их осязательные рецепторы.

Следовательно, об упругости правильнее говорить как не о чисто осязательном, но об **осязательно-мышечном** идеале. Именно в кинетически-тактильном, **кинетактильном** единстве ощущений переживается то,

что можно назвать «плотскостью» чужой плоти: ее особая консистенция, эластичность, способность наполнять нас собой, быть как бы частью нашей собственной плоти — и вместе с тем сохранять отдельность, своеволие движений. То, чем мы наслаждаемся в плоти другого, есть ее податливость и вместе с тем несминаемость, ее отзывчивая полнота, мягкость и твердость, бесконечными степенями различий переходящие друг в друга. Наслаждение доставляется именно этим двойным действием плоти, принимающей и выталкивающей, — переживанием отдельности в слиянии и слияния в отдельности.

Возможно, именно человеческая плоть, ее консистенция, служит нам идеальной точкой отсчета в суждениях о мягкости, переходящей в дряблость или вялость, и о твердости, переходящей в жесткость или черствость. То, что мягче плоти, воспринимается как слишком мягкое, дряблое... Плоть — идеальная смесь всех стихий: ее плотность — от земли, мягкость — от влаги, теплота — от огня, дыхание — от воздуха. В окружающих стихиях эта первичная консистенция плоти распадается на отдельные элементы. Древняя космология четырех стихий, вероятно, отправлялась в постижении каждой из них от целостного их образа и сопребывания в человеческой плоти, ее твердо-мягкой упругости, сочетающей свойства земли и воды; и теплой прохлады, сочетающей свойства огня и воздуха. Ибо внутри плоти мы ощущаем огонь, а на ее поверхности, где она соприкасается с воздухом, — прохладу. Именно это сочетание теплого и прохладного, своего рода **термическая**, или **температурная упругость плоти**, делает ее соблазнительной, увеличивает ее «любовность» в той же степени, что упругость ее консистенции. Чередование прохладных грудей и горячей ложбинки между ними; прохладных бедер и горячих промежностей; кожи, прохладной наощупь и теплеющей под лаской... Твердому и гладкому соответствует прохладное, поскольку оно держит на поверхности или выталкивает на поверхность. Мягкому и податливому соответствует горячее, поскольку оно впускает в глубину, ближе к источникам внутреннего огня. Таким образом, соблазнительная упругость плоти — не только консистентного, но и термического свойства: это чередование в ней теплоты и прохлады, глубин и поверхностей...

Воображение и воосязание

Любой идеал, а не только осязательный, требует работы **осязающего** воображения. Греза — это не только видение, но и касание, точнее совокупность внутренних касаний, которыми лепится воображаемый предмет.

Мы не только видим или слышим, но и осязаем то, что нам является в воображении как мысленном вчувствовании, **воосязании**. И чем идеальнее предмет, тем сильнее потребность не только узреть его внутренним взором, но и ощупать «внутренней кожей», наделить его осязательными чертами, т. е. ощутить его потенциальную явь. Если это какая-нибудь прелестная женская головка, то мы хотим не только мысленно созерцать ее, но и осязать тепло ее кожи, шелк ее волос...

«Образ» в словарях обычно определяется как «внешний вид, облик», «то, что рисуется, представляется внутреннему взору, воображению». [12] Такой сложившийся в культуре видеоцентризм противоречит собственному этимологическому значению слова «образ» — нечто «обрезанное», «образованное резкой» (от «разить/резать»), т. е. как бы изваянное или вылепленное. [13] Осязательную природу образа как рукотворения следует восстановить в языке и в сознании говорящих. Прикосновенность не менее существенна для образа, чем наглядность; во всяком случае, они равноправны в работе воображения.

Совокупность внутренних касаний, которыми мы лепим образы своего сознания, можно назвать **воосязанием**, подобно тому как зрительную сторону этого процесса мы называем воображением. Воосязание — особое, «трогательное» воображение, которое представляет ощутимым то, чего мы в данный момент не ощущаем или вообще никогда не воспринимали наощупь. Соответственно, **воосязать** — испытывать осязательные ощущения от отсутствующих тел и предметов. Это не просто мысленное представление тех или иных осязательных ощущений, но это память и воображение самой кожи: совокупность тех следов, которые она хранит в себе от прошлых прикосновений, и тех желаний, которые влекут к новым прикосновениям. «Я воосязаю твою руку, твое лицо» — это значит, что ты далеко, но осязательный образ твоей руки или твоего лица запечатлен в моей коже. В стихотворении Иосифа Бродского «Ниоткуда с любовью...» представлена именно такая память тела, которая преодолевает расстояние в полжизни и в полпланеты:

Далеко, поздно ночью, в долине, на самом дне,
в городке, занесенном снегом по ручку двери,
извиваясь ночью на простыне,
как не сказано ниже, по крайней мере,
я взбиваю подушку мычащим «ты»,
за горами, которым конца и края,
в темноте всем телом твои черты
как безумное зеркало повторяя.

Здесь тело любящего продолжает воспринимать тело возлюбленной и как бы лепится им воосязательно, будучи от него во времени и пространстве «дальше, чем от ангелов и самого».

Наряду с отсветом, отзвуком, отголоском есть еще «отщупь» — осязательный отзвук, остаток ощущения, которое уже не действительно, но продолжает «воосязаться», т. е. психически, виртуально воздействовать на кожу. Как отзвуки былых разговоров наполняют наш слух, так отщупь переполняет наше тело, прилегает к коже, обволакивает и обласкивает ее, порою вытесняя действие фактических, сиюминутных прикосновений. У осязания есть свои призраки, свои «прилипы» — неотвязные образы гладкого, шероховатого, теплого, нежного, колючего, — оттиски прежних прикосновений. Порой, касаясь чашки или травинки, вдруг влипаешь в память своей кожи и испытываешь давно забытые прикосновения, погружаешься в совсем иную чувственную среду.

Воосязание — это вживание в мир осязательных возможностей и воспоминаний, это почти не изученный слой кожных представлений, расположений, интуиций, интенций, это способность даже перевоплощаться под воздействием сильных осязательных предчувствий, послечувствий или сопереживаний. Самые известные в истории случаи воосязания — стигматы, когда на теле верующих открывались раны и язвы, подобные тем, что покрывали тело бичуемого и распинаемого Иисуса Христа. Разумеется, воосязание редко достигает такой силы вживания, но несомненно, что кожа способна чувственно вбирать в себя и «далевые», можно даже сказать, потусторонние образы. Здесь переворачивается известная метафора: можно ощупывать мир глазами, но можно и **прозревать кожей**.

Словарь осязания и тактильного искусства

Язык погружен в метафоры касания. Нас особенно волнует, когда нечто «касается» нас. Вопрос может быть щекотливым, взгляд — колючим или клейким, забота — трогательной, страх — липким... Авторитарная власть держит нас в «ежовых рукавицах». «Noli me tangere», означающее в языке римской юстиции принцип невмешательства, буквально переводится как «не трогай меня» (*Дайан Эккерман* (*Diane Ackerman*). Естественная история чувств).

Хотя язык пронизан метафорами касания, собственно терминов осязания в языке не так уж много. У нас нет даже слова, чтобы обозначить специфический *предмет* осязания. Мы видим свет и цвет. Мы слышим звуки. Мы вдыхаем запахи. Мы воспринимаем, а порой и смакуем вкус. Но что мы

осязаем? Можно ли назвать это нечто, предстоящее осязанию, дающее себя потрогать, — **«сязью»**? «Сязь» рифмуется с «вязью» и «связью», напоминает «явь» и сродни по корню словам «посягать» и «присяга» (от праславянского «sengati» — достать до чего-нибудь, коснуться, схватить). «Явь» — это реальность для глаз, а «сязь» — для рук. **«Сязь»** — то, чего мы **«досягаем»**, когда тянемся к чему-то, и в чем можем удостовериться наощупь. Когда апостол Фома, не веровавший своим глазам, прикоснулся пальцами к ранам Воскресшего, они для него стали **сязью**.

В словах «осязать» и соответственно **«сязь»** выражена моторно-двигательная сторона осязания — достичь, досягнуть, дотянуться. Возможны и другие обозначения в соответствии со значением таких глаголов, как «касаться», «трогать» и «щупать». Хотя в существующих словарях они обычно представлены как синонимы, очевидно, что они развертывают целый веер разных тактильных ощущений:

«Касаться» — это беглый, мимолетный контакт с предметом, так сказать, кончиками пальцев.

«Трогать» — более продолжительный, вникающий жест, прилегающий к поверхности, движущийся вширь и вглубь, вминающийся в шероховатости.

«Щупать» — более грубый, переминающий и сминающий жест, развертывающий складки, выворачиваюший внутреннее наружу, уничтожающий тайну, упраздняющий стыд. Недаром от этого же корня происходят «щупальца» и «щупы» — органы животного и технического, нечеловеческого осязания. В частности, у членистоногих на голове есть особые придатки, называемые «щупиками», на которых расположены осязательные рецепторы.

Онегин был счастлив, когда мог нечаянно «коснуться» Татьяны («Он счастлив, если ей накинет / Боа пушистый на плечо, / Или коснется горячо / Ее руки...»). Он мог только мечтать о том, чтобы «трогать» ее, а «щупать» вряд ли вообще применимо к их отношениям.

То, чего касаемся, можно назвать **«касью»**; то, что трогаем, — **«трожью»**; то, что щупаем, — **«щупью»**... Сколько слов, относящихся к осязанию, еще дремлет, непробужденных, в нашем языке, как дремлет и сама возможность осязательного искусства!

Стебель растения или поверхность камня в его отношении к пальцу — это **кась**, гладкая, приятная, быстрая наощупь. Пылающий от жара лоб ребенка или плечо милой женщины — это **трожь**, тревожная, дрожливая, трепетная, трогательная. У Пастернака лирический герой трогает возлюбленную, «как трагедией трогают зал»: здесь «трожь» перекликается звучанием и корнем с чувством трагедии, с «дрожью». А изрытая складками и морщинами поверхность, смятая ткань, потрепанная одежда, как при обыске или приставании, — это **щупь**.

Приведем ряд примеров возможного использования этих слов.

«Это не художник, а волшебник: он так рисует предмет, что не просто видишь, а чувствуешь его **сязь**, как будто пальцы уже бегут по его поверхности».

«Я не посягаю на ее честь, мне нужна ее суть и **сязь**, чтобы всегда можно было протянуть руку и ощутить ее рядом».

«Это была дряблая, болотистая **щупь**, которая не вызвала в его ладони ничего, кроме брезгливого содрогания».

«Мне милее всего **кась** прохладных травинок в солнечный день и проходящая по всему телу **трожь** упругого теплого ветра».

«Лиля промелькнула в его жизни и навсегда ушла, оставшись в его ладонях гладкой, прохладной **касью**, которая не успела еще превратиться в горячую, пронзительную **трожь**».

Если речь идет о тактильной четкости, выделанности, оформленности вещи, как бы **точеной**, специально **выточенной**, можно назвать то, во что мы **тычем** и **утыкаемся**, — **«тачью»**. Благодаря родству с английским «touch» (касаться, прикосновение), это слово может быстро привиться в русском языке. Но и помимо переклички с «touch», в слове **«тачь»** есть своя, русская точность, оно родственно таким словам с чередованием гласных *о / ноль звука / ы / а* в корне, как «точный», «точить», «ткнуть», «тыкать», «стачивать», «точный», «точка» , «тачать», «ткать», «проткнуть», «утыкаться», — отдаленно того же индоевропейского корня, что и «touch» (откуда, кстати, и «токката», тыкать пальцами в клавиши). Русские слова с корнем «точ- / тыч- / тач-» как бы выделяют и заостряют то место, которого касается английское touch, **затачивают** его, **уточняют**, превращают в **точку**. Соответственно touch-art, искусство осязания, по-русски так и можно назвать: **«тач-арт»**. Искусство **тача** «тычет пальчик» в свой предмет — и приглашает посетителя делать то же самое, как бы **«затачивать»** и **«стачивать»** экспонат своими касаниями.

Пощупай, какая упругая **тачь** — так и пружинит. Как туго накачанный мяч. Рай для пальцев!

Нет ничего сложнее простого — глины. С этой **тачью** тебе еще надо поработать. Вот здесь недолеплено, а там получилось жестковато.

Это такая божественная **сязь** и **тачь**, что хотел бы я на минуту стать слепым, чтобы до конца упиться этой роскошью на кончиках пальцев.

Как назвать произведение тактильного искусства, предназначенное для восприятия только наощупь? **Тактема**? **Искос** (**ис**-кусство + **кос**-нуться)? **Слепок** (от «слепить» и «слепой»)? **Слеп**? **Лепнина**? **Лепта** (монета в подземном царстве, принимаемая наощупь Хароном для переправы в иной мир)?

Мы полагаем, что «**леп**» — самое подходящее разговорное название для произведений осязательного искусства; а научный термин — «**тактема**» (единица тактильности).

Как уже отмечалось, **лепота** — это «**лепная красота**», т. е. красота в отношении чувства осязания, связанная с процессом лепки или восприятием лепного произведения. В отличие от красоты, обращенной преимущественно к зрению, «лепота» или «**лепость**» — красота осязаемая, лепная, лепимая, слепленная, та, что обращается к осязанию и воспринимается наощупь.

Тогда **леп** — это не только произведение лепного искусства, но еще и единица **лепоты** (как единицу красоты можно назвать «один **крас**»). Количественно ее определить мы затрудняемся, но очевидно (**осязатно**), что морщинистая кора деревьев и извивы морских раковин таят в себе много **лепов**, осязательных услад. Да и **многолепые** барельефы и другие произведения пластического искусства способны не только радовать глаз, но и ласкать ладонь.

Творца такого **лепого** искусства можно назвать «**лЕпщиком**». Соответственно у материала, с которым работает лепщик, должно быть свойство **лЕпкости**. Глина может быть черствой, твердой, сухой, рассыпчатой, а может быть **лЕпкой**, пластичной, упруго-податливой. Суффикс прилагательных «-к-» обозначает подверженность действию, обозначенному глаголом: *плавить — плавкий, ковать — ковкий, ломать — ломкий, топить — топкий*... Соответственно, *лепить — лепкий.*

Вот пример употребления этих слов:

Лепы, выставленные в этой галерее, объединяются темами волнообразной поверхности. Среди них выделяются **лепы** художницы И. — вздутия волн, хребты, завитки, гребешки, а также пузырчатые поверхности, передающие пластику пены, мелкой ряби, речной зыби... Избегая липкого пластилина и используя преимущественно **лепкую** глину, можно воссоздать осязательные свойства самых разных поверхностей, исключая, пожалуй, тканевые, ворсистые. Было бы интересно взглянуть на творения талантливой **лепщицы** при свете дня, что, однако, запрещено законами этого искусства.

Если «**лепами**» называются вещи, специально вылепленные для осязания, то готовые, преднайденные в природе или культуре экспонаты осязательного искусства можно назвать «**трогами**». Какое-нибудь перышко, грибочек, бусинка, ракушка, ветка с листиком... Погруженные во тьму, отделенные перегородкой от посетителя, они сокрыты для всех чувств, кроме одного — осязания. Ты трогаешь их — и они трогают тебя, и в этом смысле они бесконечно *трогательны*, поскольку невидимы, неслышимы, оставлены на пределе существования. Им дано только трогать тебя, наружно

прикасаться к тебе, а не вторгаться в твое зрение, слух, ноздри, рот, как дано более упорным и проникающиом видам чувственного воздействия — «видам» и «звукам», «запахам» и «вкусам». А ведь «трогательное» («умилительное» в обычном значении) — это и есть то малое, низведенное к минимуму, что однако обнаруживает нечаянную силу, значимость присутствия. Какая-нибудь песчинка, травинка, камушек, ракушка, — а какой замечательный **трог**, маленький, точечный, острый, как будто новая клеточка или косточка робко просит вживления в твой организм!

Наконец, как назвать воспринимателя такого искусства? Ведь он уже не зритель и не слушатель и, конечно же, не вкуситель и не вдыхатель. Он — **осязатель**, **касатель** или **трогатель**. Причем выбор этих названий определяется жанром самих **лепов** или **трогов**, предназначенных для осязания вообще, или для касания, или для трогания в их чувственной специфике.

Вот пример из будущих рецензий — вариация на тему трогания:

«Один из **трогов** — шелковистый плод, нечто среднее между яблоком и персиком, выставленный сразу вслед за шелком искусственной выделки, — содержит прозрачный намек на происхождение тканей от кожуры плодов, от растительных покровов. Поэтому следущий **трог** представляет собой сочную ткань, в буквальном смысле льющуюся, прохладную, производящую влажное впечатление, ручьем втекающую в ладонь, хотя на пальцах от нее не остается ни капельки, никаких мокрых следов. Наконец, пыльца какого-то неведомого цветка трогает вас ощущением невероятно сконцентрированной жизни — тысячи будущих, нерожденных цветков льнут к вашей ладони, обволакивают пальцы. Возможно, этот последний **трог** представляет собой подделку из цветочной пудры... Хотим подчеркнуть: в отличие от предыдущей выставки, рассчитанной на любителей касания, эта выставка обращена к **трогателям**, которые ищут долгого, подробного и в какой-то степени взаимного контакта с осязаемым предметом».

***

Можно ли разложить осязательные ощущения на основные признаки-категории и соответствующие свойства осязаемых поверхностей?

Прилагательные:

гладкий, ровный — шершавый, шероховатый, колючиий
твердый — мягкий
жесткий — нежный
плотный — рыхлый
упругий, эластичный — вязкий, податливый

сухой — липкий — клейкий — влажный — мокрый
бархатистый — шелковистый — резиновый — металлический...

Глаголы:

осязать — касаться — (со)прикасаться — трогать — дотрагиваться — щупать — ощупывать

ласкать — гладить — тереть — скрести — теребить — щекотать — давить — сжимать — мять — царапать — щипать...

Теперь язык осязания может пополниться следующими словами и лексико-семантическими группами:

Предмет осязания, осязамая действительность:

сязь, кась, трожь, щупь, тачь

Осязательное искусство, творческая деятельность, связанная с осязанием:

тач-арт, лепота, воосязать, воосязание
Произведения осязательного искусства:
леп, трог, тактема, тач-объект, тач-экспонат
Свойства эстететических осязательных объектов:
лепкий, лепкость, многолепый
Создатели осязательного искусства:
лепщик, лепщица, тач-артист, тактильный художник

Реципиенты осязательного искусства:

осязатель, касатель, трогатель

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Marshall McLuhan*. Through the Vanishing Point. Space in Poetry and Painting. New York, Evanston, and London: Harper and Row, 1968, p. 263.

[2] Программа Флаксуса (Fluxus — поток, течение), основанного американцем литовского происхождения Джорджем Мачюнасом (George Maciunas, 1931–1978), принципиально эклектична и предполагает отказ от законченного произведения искусства в пользу текучего процесса, эфемерности, игры, хэппенинга. Основой Флаксуса были музыкальные перформансы. Мачюнасу принадлежит посмертно опубликованный незавершенный набросок «Диаграмма исторического

развития Флаксуса и других четырехмерных, слуховых, оптических, обонятельных, эпителиальных и тактильных форм».

[3] Термин предложил автор в 1993 г., а в 2000 г. он вместе с художницей Ириной Даниловой подготовил первый проект выставки «тач-арта». См.: Веер будущностей // Техно-гуманитарный вестник № 13. 28.2.2001 http://veer.info/razdely/art.htm.

[4] *Filippo Tommaso Marinetti.* Tactilism, in Manifesto. A Century of Isms / Ed. by Mary Ann Caws. Univ. of Nebraska Press. Lincoln & London, 2001, p. 197–200.

[5] Опубликовано в кн.: *Михаил Эпштейн.* Новое сектантство. Типы религиозно-философских умонастроений в России (70-е — 80-е гг. XX в.). М.: Лабиринт, 1994, с. 45–46.

[6] Там же, с. 46–47.

[7] «Тактильная выставка памяти Генриха Сапгира», Арт Полигон (С.-Петербург, 19–28 января 2001 года). Куратор проекта — Этер граф де Паньи. Сопровождающий текст — М. Эпштейна. Образ экспоната: http://veer.info//13/v13_liub_knigi.html. Картинки с выставки: http://veer.info/vystavka/kartinki.htm.

[8] Русско-американская выставка «Touch me» в музее Ахматовой в Фонтанном доме (С.-Петербург, 16 окт. — 10 нояб. 2003). Куратор — Анна Франц. Концепция и сопровождающий текст — М. Эпштейна.

[9] «Красота в природе» *Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. 2-е изд. Т. 2. М.: Мысль, 1990, с. 357–358.

[10] *Герман Мелвилл.* Моби Дик, или Белый кит / Пер. с англ. И. Бернштейн. М.: Художественная литература, 1981, с. 454–456.

[11] *Gaston Bachelard.* La Terre et les reveries de la volonte. Paris: Librarie Jose Corti, 1947 (14th ed.), p. 78–80.

[12] Словарь русского языка АН СССР: В 4 т. М.: Русский язык, 1982, Т. 2. с. 559.

[13] *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка, цит. изд., т. 3, с. 106. Эта осязательность образа интуитивно возрождается и продолжает жить в языке, как, например, в следующем высказывании В. Г. Белинского, обращенном к Ф. М. Достоевскому: «...Вы, как художник, одною чертой, разом в образе выставляете самую суть, чтоб ощупать можно было рукой...» (цит. в кн.: *Николай Наседкин.* Достоевский: Энциклопедия. М.: Алгоритм, 2003, с. 15).

ЭРОС

ПОЭТИКА БЛИЗОСТИ. ВВЕДЕНИЕ В ЭРОТОЛОГИЮ

Наука страсти нежной. Эротология и сексология

В отличие от сексологии, которая утвердилась как наука в конце XIX — начале XX века (в трудах Рихарда фон Крафта-Эбинга, Хэвлока Эллиса, Зигмунда Фрейда и др.), у эротологии еще нет самостоятельного научного статуса. Термин этот употребляется редко и нерегулярно. Чаще всего эротологией называют старинные пособия по технике сексуальных отношений: индийская эротология — «Камасутра»; персидская — «Ветка персика», античная — «Ars Amatoria» Овидия... Иными словами, эротология — «наука страсти нежной, которую воспел Назон» и которой увлекался пушкинский Онегин, пока не пресытился ею. В таком понимании эротология — это не **наука** о половых взаимоотношениях, а **искусство** таких отношений как предмет дидактических описаний и практических инструкций. Эротология — это как бы древний, «донаучный» этап развития сексологии, когда она развивалась в формах (а) интуитивно-описательных, (б) наивно-назидательных и (в) художественно-повествовательных.

Вряд ли такое соотношение «эротологии» и «сексологии», как своего рода алхимии и химии, может удовлетворить критериям целесообразности. Ведь никто, кроме историков науки, уже не занимается алхимией — так зачем заниматься древней эротологией, если есть сексология, оснащенная медицинскими приборами и новейшими научными методами? Так и говорится, например, в энциклопедическом справочнике «Сексология»:

«Однако древняя эротология, т. е. теория и практика любви, не ставила своей целью исследовать сексуальность. Только с развитием целого комплекса биологических и социальных наук, после преодоления сопротивления церкви и сексологического ханжества, возникли предпосылки к объективному изучению сексуальности... Последние исследования в генетике, эндокринологии, нейрофизиологии, эмбриологии, эволюционной биологии, гинекологии и других дисциплинах позволили значительно обогатить и расширить познания в области дифференциации и взаимоотношения полов, проявления человеческой сексуальности».[1]

В новейшем американском «Полном словаре сексологии» термину «эротология» вообще не находится места. Зато сексология трактуется как междисциплинарная наука о сексе, включающая медицинские, физиологические, исторические, юридические, религиозные, литературные аспекты.[2]

Получается, что сексология как бы поглощает и отменяет эротологию, как свое наивное, полумифическое предварение. Действительно, древняя эротология не «исследовала сексуальность» теми нейрофизиологическими, генетическими, эволюционными и пр. методами, которыми вооружена современная сексология. Но это разница именно **методов**, а не **стадий** развития. Сексология, как она выступила в начале XX в. и установилась к его концу, — это **естественно-научная** дисциплина, близкая к медицине и лежащая на биологическом основании. Не случайно, как отмечается в том же справочнике, первыми начали систематическое изучение половой жизни врачи, причем начали не с нормальных, а патологических форм. По замечанию М. Фуко, «наше общество, порвав с традициями ars erotica, снабдило себя некой scientia sexualis.... Сексуальносать определила себя как то, что "по природе" своей является областью, проницаемой для патологических процессов и, следовательно, требующей вмешательства — терапевтического или нормализующего характера...».[3]

Сексология с самого начала руководствовалась **медицинскими** интересами, была направлена на изучение и исцеление **болезней и нарушений** в развитии сексуальности. В этом она сродни другим разделам медицинской науки (эндокринология, гинекология, кардиология и т. д.). Эротология, напротив, обращалась к норме, к удовольствию и желанию, к творческим, радостным проявлениям эроса. Норма могла трактоваться как угодно широко, включая и то, что позднее, в средние века, стало трактоваться как отклонение, извращение, дьявольская похоть и т. д. Но важно, что мифопоэтически вдохновляемая эротология, в отличие от медицински ориентированной сексологии, исходит из презумпции здоровья, а не болезни в изучаемых явлениях половой жизни.

Еще одна существенная разница: как часть широкого комплекса биологических дисциплин, сексология изучает и половую активность животных. Между тем **эротология** — это **гуманитарная** дисциплина, которая изучает **не сексуальные отношения, а любовь и ревность, желание и наслаждение, запрет и соблазн, страсть и игру как специфически человеческие феномены**.

Разница между сексологией и эротологией — это разница не стадий, а **типов науки**, разница **естествознания и человековедения**. Сексология изучает биологическую, физиологическую и психофизиологическую при-

роду сексуального инстинкта, тогда как эротология изучает духовно-телесную природу, психокультурную проблематику и условно-знаковые формы любовных отношений. Сексология вписывается в ряд **биологических** дисциплин, а эротология соседствует и сотрудничает с философией, этикой, эстетикой, психологией, лингвистикой, семиотикой, теорией искусства и другими гуманитарными дисциплинами. Древние трактаты по «искусству любви», как правило, содержат в себе зачаточные элементы **и сексологии, и эротологии**, которые дифференцируются лишь много веков спустя. В этих трактатах есть физиологические наблюдения и практические наставления, близкие к медицине, — и одновременно поэтическое и философское постижение человеческой природы, феноменология влечения и наслаждения.

Сексология раньше сумела выделиться и утвердиться как самостоятельная дисциплина в силу опережающего развития естественных наук в XIX–XX веках. Но, как заметил Клод Леви-Строс, XXI век будет веком гуманитарных наук — или его не будет вовсе. Эротология — одна из тех гуманитарных дисциплин, которые уже имеют богатейшую традицию, от Платона («Пир») до Владимира Соловьева («Смысл любви»), Жоржа Батая («Эротизм»), Ролана Барта («Фрагменты речи влюбленного»), но которым еще предстоит защитить свое право на особую методологию.

Есть еще одна, не научная, а жизненная причина, по какой эротология достойна развития как самостоятельная дисциплина. Под сильнейшим воздействием сексологии как науки любовное вытесняется сексуальным в общественном сознании. Если в XIX веке было прилично говорить о любви и неприлично — о половой жизни, то к концу XX века произошла рокировка: приличнее говорить о гомосексуализме, мастурбации и оргазме, чем о чувствах высоких и романтических, так сказать, разоблаченных Наукой и потому спустившихся в разряд индивидуальных чудачеств и анахронизмов.

Ролан Барт замечает про современное интеллигентное общество, нечувствительное к любовным излияниям и разговорам:

«Все поймут, что у X... “огромные проблемы” в сфере сексуальности; но никого не заинтересуют, возможно, существующие у Y... проблемы в сфере сентиментальности; любовь как раз тем и непристойна, что подменяет сексуальное сентиментальным ⟨...⟩ (Журнал «Мы вдвоем» непристойнее Сада.) Любовная непристойность предельна: ничто не может ее приютить, дать ей весомую ценность трансгрессии; одиночество субъекта робко, неприкрашенно — никакому Батаю не найти письма для описания этой непристойности».[4]

Именно потому, что любовь становится «непристойной», она заслуживает нового разговора. Один из современных мифов — что только сексоло-

гия обеспечивает научный, а значит и социально одобряемый, интеллектуально «приличный» подход к любви. Но любовь, как и искусство, при всей своей таинственной интуитивности, может быть предметом особого, гуманитарного знания. В этом смысле эротология родственна таким дисциплинам, как эстетика и поэтика.

Секс и эрос. Хотеть и желать. Диалогичность желания

Не существует общепринятого разграничения терминов «сексуальное» и «эротическое», но первый чаще указывает на природные аспекты репродуктивного поведения организмов, а второй — на условно-культурные, искусственные, игровые формы половых взаимоотношений, цель которых — не размножение, а удовольствие, психическая разрядка, творческое возбуждение и т. д.[5]

По известному замечанию Жака Лакана, невозможно **раздеть** женщину. Раздеть — в смысле достичь «начальной» и «чистой» наготы. Раздетость — это минус-одетость, определенное отношение к одежде, которая в данном случае соблазняет свои значимым отсутствием. Все те покровы, которые цивилизация набрасывает на тело, эротика заново ощупывает и приоткрывает, как область запретную и потому вдвойне желанную. Соблазнительность — это и есть двойная желанность, в которой «сексуальное» желание дополняется «эротическим». Без запрета нет соблазна. Если сексуальность — область первичных хотений, «половой жажды и голода», которые требуют скорейшего утоления, то эротика — область соблазнов, которые возникают на основе цивилизации и разыгрывают весь ее пафос, трагедию и героику в обратном порядке, как процесс медлительного, колеблющегося, «поступательно-возвратного» разоблачения ее покровов.

Таким образом, имеет смысл различать «сексуальность» и «эротику» как половую энергию **на входе** и **на выходе** из цивилизации. Сексуальность, так сказать, первична; система запретов и ограничений, налагаемых цивилизацией, вторична; а эротика в этом порядке третична, это уже не нагое и не прикрытое, а **раздетое**. Эротика отпускает вожжи, натянутые цивилизацией, но не для того, чтобы выпустить человека обратно в природу, а чтобы повести его дальше, в область любовно-телесного творчества. Эротика есть метасексуальное сознание и воображение, которое уводит от тела, чтобы возвращаться к нему в остраненной, но тем более заостренной форме. Всякое прикрытие дразнит, как отсроченное наслаждение, как некая прибавочная стоимость в экономии желания. **Эрос, как продукт цивилизации, несравненно могущественнее полового ин-**

стинкта. Цивилизация есть **самовозрастающий эрос**, механизм его расширенного воспроизводства через преодоление. Традиции и табу — тот могучий пресс, под давлением которого натуральный сок здорового инстинкта превращается в хмельное вино, которое кружит головы поэтам и завоевателям.

Если сексуальность нуждается в разрядке желаний, то эротика — в самом желании, которое уже несводимо ни к какому физическому акту удовлетворения. Различие «сексуального» и «эротического» выражается в обыденном языке как разница глаголов «хотеть» и «желать». Сексуальность — это «хочу», эротика — «желаю». «Желать» обычно относится к таким действиям и объектам, которые не могут полностью удовлетворить физической потребности, которых можно желать бесконечно, например, «желать бессмертия, покоя, счастья, славы, богатства» (но «хотеть варенья, чаю, ласки»). Все это такие состояния, которые или вообще недостижимы, или достижимы настолько, что ими нельзя пресытиться, удовлетвориться, поскольку они содержат в себе источник все новых желаний. Вот какие примеры на использование этих двух слов приводятся в «Словаре сочетаемости слов русского языка» (М.: Русский язык, 1983):

Хотеть чего: хлеба, молока, сыра / сыру, помидоров, конфет, пряников...

Желать чего: счастья, здоровья, успехов... денег, славы, власти...

Хотение обращено к конкретным предметам, желание — к таким, которых никогда нельзя иметь достаточно. Когда слово «желание» употребляется без определений и уточнений, оно обозначает половое желание («им овладело желание»), и именно в этом самом общем и нормативном значении особенно ясно видно, чем оно отличается от хотения (нужды, потребности). Половой инстинкт у животного не становится желанием, которое нуждается во все новых способах своего утоления и порождает множество иллюзий, фантазий, отсрочек, символических замен, выражающих его неутолимость. Хотение, удовлетворяясь, остается тем же самым хотением, тогда как желание, удовлетворяясь, ищет нового предмета желания и / или новых способов его удовлетворения. Хотение консервативно, желание революционно. Хотение — это жажда, которая ищет утоления. Желание, напротив, ищет утоления, чтобы больше жаждать. Хотеть — значит испытывать недостаток в чем-то (пище, питье, соитии), тогда как желание — это потребность быть больше того, что я уже есть: **желание быть желанным.**

Особенность эротики, по сравнению с сексуальностью, состоит также в ее направленности **не на тела, а на чужие желания**. Как сказал поэт Роберт Фрост, «любовь — это неодолимое желание быть неодолимо желанным». Александр Кожев, французский мыслитель русского происхождения, отмечал рефлексивность, «вторичность», внутренне присущую не

3 Зак 3560

только мысли и слову, но и человеческому желанию, которое всегда направлено на чужое желание:

«...Антропогенное Желание отлично от животного Желания... тем, что оно направлено не на реальный, "положительный", данный объект, а на некоторое другое Желание. Так, например, в отношениях между мужчиной и женщиной Желание человечно только тогда, когда один желает не тело, а Желание другого, когда он хочет "завладеть" Желанием, взятым как Желание... Точно так же Желание, направленное на природный объект, человечно только в той мере, в какой оно "опосредовано" Желанием другого, направленным на тот же объект: человечно желать то, что желают другие, — желать потому, что они этого желают. ⟨...⟩ Человек "питается" желаниями, как животное питается реальными вещами». [6]

То, что эротическое желание (в отличие от сексуального хотения) направлено не на объект (тело), а на другое желание, обнаруживает его диалогическую природу. Эротика — это непрерывный диалог моего желания с другими желаниями, диалог, в котором собственно сексуальная сторона, тело, его органы и зоны выступают не как последняя реальность «утоления и разрядки», а как средства коммуникации. Ролан Барт вспоминает в этой связи гетевского Вертера, чей палец невзначай дотрагивается до пальца Шарлотты, их ноги соприкасаются под столом. Вертер «мог бы телесно сосредоточиться на крошечных зонах касания и наслаждаться вот этим безучастным кусочком пальца или ноги на манер фетишиста, *не заботясь об ответе*... Но в том-то и дело, что Вертер не перверсивен, он влюблен: он создает смысл — всегда, повсюду, из ничего, — и именно смысл заставляет его вздрагивать; он находится на пылающем костре смысла. Для влюбленного любое прикосновение ставит вопрос об ответе; от кожи требуется ответить». [7]

Желание тем и отличается от похоти (полового хотения), что оно не может быть удовлетворено лишь телесно, оно нуждается в воле другого человека, оно говорит с его желаниями или не-желаниями. **Я желаю чужого желания, которое желает меня**. На уровне желания происходит сцепка означающих: одно отсылает к другому, и нет означаемого, нет разрыва этого круга. Как всякая речь есть ответ и обращение к чужой речи, так желание говорит не с объектами, а с чужими желаниями. Я желаю эту руку, это бедро, это тело, потому что оно желает меня, желающего его, желающего меня, желающего его...

В этом **этика эроса**, которая по сути исключает насилие. Насилие эротично лишь в той мере, в какой оно пробуждает желание, а не действует наперекор ему. Ведь я хочу обладать не тобой, а твоим желанием меня. Я хочу, чтобы ты хотела меня. Это «золотое правило» эротики, которое

вполне соответствует «золотому правилу» в этике разных народов, от Греции до Иудеи и Китая, — «не делать другим того, чего себе не хотите» (Деяния апостолов, 15:29). Золотое правило эротики — не столько общность нежеланий, сколько встречность желаний.

Можно желать того, кто не желает меня, но мое желание зависит от этой моей нежеланности, возрастает или гаснет вместе с нею. В этом смысле, например, отношение Свидригайлова к Дуне Раскольниковой эротично, его желание больше его похоти и вступает в диалог с ее (не)желанием. Когда Дуня отбрасывает револьвер и оказывается целиком в его власти, тогда-то он и сталкивается напрямую уже не с сопротивлением, а с отсутствием ее желания, невозможностью дальнейшего диалога.

«— Так не любишь? — тихо спросил он.

Дуня отрицательно повела головой.

— И... не можешь?.. Никогда? — с отчаянием прошептал он.

— Никогда! — прошептала Дуня».

В ответ Свидригайлов молча вручает Дуне ключ от запертой комнаты — символ своей уже ненужной мужской власти.

Как всякая речь есть ответ и обращение к чужой речи, так желание говорит с чужими желаниями. В этом плане эротология сближается с *лингвистикой*. Здесь стоит вспомнить бахтинскую теорию слова, которое имеет двоякую направленность — и на обозначаемый предмет, и на другое слово (в случае с Вертером — его желание относится одновременно к пальцу Шарлотты и к ее способности отвечать на его прикосновение, желать Вертера). В области эроса нам еще только предстоит освоить то, что Бахтин называл «металингвистикой», — анализ не предметных значений слов и не логического смысла предложений, а диалогического смысла высказываний, всегда обращенных к другим высказываниям — спрашивающих, отвечающих, дополняющих, возражающих. Желания, как и высказывания, «не равнодушны друг к другу и не довлеют каждое себе, они знают друг о друге и взаимно отражают друг друга. Эти взаимные отражения определяют их характер. Каждое высказывание полно отзвуков и отголосков других высказываний... Каждое высказывание прежде всего нужно рассматривать как ответ на предшествующие высказывания данной сферы... оно их опровергает, подтверждает, дополняет, опирается на них, предполагает их известными, как-то считается с ними».[8]

Если в этом тексте заменить «высказывание» на «желание», перед нами возникнет вполне убедительный набросок **диалогической эротологии**.

«Каждое желание полно отзвуков и отголосков других желаний...» Мое желание Н. полно отзвуков всех желаний, предметом которых была она, и всех ее собственных желаний, даже если их предметом были платья, идеи,

города, пейзажи, архитектурные ансамбли, религиозные обряды... Легче всего это обнаруживается в структуре ревности, поскольку она прямо имеет дело с чужими желаниями, противопоставляя им свои, тогда как в любви это отношение «своего» и «чужого» более опосредованно: я люблю в Н. и то, что отдаляет ее от меня, делает чужой.

К желаниям приложимы и некоторые речевые категории: желание-утверждение, желание-возражение, желание-увещевание, желание-вопрос, желание-восклицание... Можно построить на такой лингвистической основе типологию желаний, провести разницу между прямыми и косвенными желаниями, между монологическими и диалогическими типами любовников и любовных союзов, и т. д. Как безграничны сцепления высказываний и способы их сочетаний, так безграничны и ряды желаний, которыми обмениваются любящие, а также любимые ими, ревнующие их, все те, кто когда-либо их любил и будет любим любящими их... «Нет ни первого, ни последнего слова и нет границ диалогическому контексту (он уходит в безграничное прошлое и безграничное будущее)».[9]

Эрос и вещи

Окружающие предметы тоже становятся знаками любовного разговора, переносчиками и опылителями желаний. Здесь приходится возразить Р. Барту, который верно указывает на вопросно-ответную, смысловую структуру желания и вместе с тем недооценивает роль ее предметных наполнителей.

«Вне этих фетишей (предметов, приближенных к божеству возлюбленной и выступающих как реликвии для посвященного = влюбленного) в любовном мире предметов нет. Это мир чувственно бедный, абстрактный, выжатый, лишенный аффективных нагрузок; мой взгляд проходит сквозь вещи, не признавая их искусительности; я мертв для всякой чувственности, кроме чувственности “милого тела”».[10]

Р. Барт приходит к такому обобщению на основании гетевского «Вертера». Фетиши и реликвии, действительно, могут преобладать в любви несчастной, неразделенной, когда недоступность любимого возмещается какой-то его символической заменой. Но реликвия или фетиш сугубо монологичны, они обращаются лишь к влюбленному и говорят его сердцу, тогда как возлюбленная подчас и понятия не имеет о том, какая часть туалета у нее фактически или семантически украдена.

Однако даже и безнадежная любовь усиливает чувственную насыщенность окружающего мира, вплоть до изуверски мучительного нагнетания

подробностей вокруг отвергнутого влюбленного, ибо их не с кем разделить, это монолог вещей, на которые нечем ответить. Такова ситуация в рассказе Бунина «Солнечный удар»: проводив женщину, с которой провел ночь, поручик остается один в летнем городе, где «все было залито жарким, пламенным и радостным, но здесь как будто бесцельным солнцем». Солнце бесцельно, потому что его жар не с кем разделить, оно должно было бы жечь и светить из плоти той женщины, которой поручик уже никогда не увидит. О том же стихотворение Б. Пастернака «Марбург»: для героя, получившего отказ, каждая малость окружающего мира подымается в своем «прощальном значении» и мучит безотзывностью:

Плитняк раскалялся, и улицы лоб
Был смугл, и на небо глядел исподлобья
Булыжник, и ветер, как лодочник, греб
По лицам. И все это были подобья.
Но, как бы то ни было, я избегал
Их взглядов. Я не замечал их приветствий.
Я знать ничего не хотел из богатств.
Я вон вырывался, чтоб не разреветься.

Все это лишь доказывает от обратного, что любовь заостряет всякую чувственность, в том числе направленную на вещи, которые как бы расширяют осязательный объем желания, образуют особую эротогенную зону вне тела. Всюду открываются «крошечные зоны касания», не только в кончиках пальцев, но и в окружающих предметах, через которые «рикошетом» можно посылать друг другу взгляды и прикосновения. Нет ничего приятнее в состоянии любви — особенно уже «решенной» фактом состоявшейся или обещанной близости, — чем переносить эту близость на мир окружающих вещей и по-новому переживать ее именно в их отчужденном облике, как наводку или подсказку самой судьбы.

В конце набоковского «Дара» Федор и Зина возвращаются домой, где им в первый раз предстоит остаться вдвоем (ключей от квартиры у них нет, но они об этом так и не узнают до конца романа). «До дому было минут двадцать тихой ходьбы, и сосало под ложечкой от воздуха, от мрака, от медового запаха цветущих лип. Этот запах таял, заменяясь черной свежестью, от липы до липы, и опять, под ждущим шатром, нарастало душное, пьяное облако, и Зина, напрягая ноздри, говорила: "ах... понюхай", — и опять преснел мрак, и опять наливался медом. Неужели сегодня, неужели сейчас?» Таков упруго фигуративный язык любви, убегающей в иное, предметное, чтобы от него с удвоенной силой оттолкнуться — и вернуться к

себе. Чувственный мир не беднеет, а напротив, сгущается вокруг влюбленных, становится цветнее, звучнее, душистее — и значимее. Любовь сама по себе есть метафора, когда все, что относится к другому, переносится на меня; все, что в прямом значении «Зинино», становится в переносном значении «Федино», и наоборот. Вещи служат приборами уловления и передачи любовного чувства, знаками близости, которая хочет распространить себя на весь окружающий мир. Именно поэтому утрата любви или возлюбленной превращается в пытку ее вещами. У того же Набокова в романе «Смотри на арлекинов!»:

«Удивительная форма самосохранения заставляет нас избавляться, мгновенно, необратимо, от всего, что принадлежало потерянной нами возлюбленной. В противном случае вещи, к которым она каждый день прикасалась и которые удерживала в положенных рамках самим обращением к ним, начинают вдруг наливаться своей, безумной и жуткой жизнью. Каждое ее платье обзаводится собственной личностью, книги сами листают свои страницы. Мы задыхаемся в теснящем кругу этих чудовищ, не находящих себе ни места, ни образа, потому что ее здесь нет и некому их приголубить. И даже самый храбрый из нас не может встретиться взглядом с ее зеркалом».

Так что, вопреки Р. Барту, в любовном мире есть множество значимых предметов, помимо фетишей и реликвий. Это предметы-метафоры и предметы-метонимии, причем в повествовательном любовном дискурсе значения чаще всего переносятся одновременно и по сходству, и по смежности. В экстазе сверхзначимости метонимии сплавляются с метафорами. Липы, с их «ждущим шатром» и «пьяным облаком», метонимически сопровождают любовную прогулку Федора и Зины и вместе с тем метафорически предвещают то событие первой близости, навстречу которому они идут. Точно так же качели в одноименном бунинском рассказе — это место встречи влюбленных (метонимия) и одновременно метафорически «предсказательное» переживание волнующей раскачки, перекатов, перемежающихся верха и низа: «Ау! А вон первая звезда и молодой месяц и небо над озером зеленое, зеленое — живописец, посмотрите, какой тонкий серпик! Месяц, месяц, золотые рога... Ой, мы сорвемся!»

Каждая вещь магнетически заряжается любовным чувством и вместе с тем создает его незнакомый образ, который требует разгадки; каждая вещь — это эротический прием, обходной манер желания. Вообще любовь — это поле рождения тропов, убегающих от прямого смысла, как желание убегает от данности тела, чтобы узнать его чуждость, усилить его желанность взглядом со стороны.

Эрос остранения. Эротика и эстетика

«Эротическое искусство» — это в каком-то смысле «масло масляное», поскольку искусство и эротика совпадают в главном своем «приеме», который, следуя Виктору Шкловскому, можно назвать **остранением**. Остранение — это представление привычного предмета в качестве незнакомого, необычного, странного, что позволяет нам воспринимать его заново, как бы впервые.

«И вот для того, чтобы вернуть ощущение жизни, почувствовать вещи, для того, чтобы делать камень каменным, существует то, что и называется искусством. Целью искусства является дать ощущение вещи, как видение, а не как узнавание; приемом искусства является прием "остранения" вещей и прием затрудненной формы, увеличивающий трудность и долготу восприятия, так как воспринимательный процесс в искусстве самоцелен и должен быть продлен; *искусство есть способ пережить деланье вещи, а сделанное в искусстве не важно*».[11]

Один из примеров остранения в искусстве — это метафора, которая, как правило, не облегчает, а затрудняет восприятие предмета, продлевая мучительное наслаждение его неизвестностью. Шкловский приводит пример: у Тютчева зарницы, «как демоны глухонемые, ведут беседу меж собой». Всякий знает, что такое зарницы, но вряд ли кто-нибудь наблюдал демонов, да еще глухонемых. Какова же цель этого уподобления? Отнюдь не упрощение образа с целью его объяснить, легче усвоить. Искусство сравнивает известное с неизвестным, чтобы затруднить и продлить восприятие своего предмета, обнаружить в нем нечто удивительное, препятствующее мгновенному, автоматическому узнаванию.

Этот же «прием», остранение, можно считать основой не только эстетического, но и эротического «познавания», которое ищет неизвестного в известном, преодолевает привычный автоматизм телесной близости. Эротика ищет и желает другого именно как другого, который сохраняет свою «другость» — упругость отдельности, свободы, самобытия — даже в актах сближения, что и делает его неизбывно желанным.

В этом смысл убегания и погони, переодевания и разоблачения, которые в той или иной форме присутствуют в любом эротическом отношении. Преображение мужа или жены в «незнакомца» или «незнакомку» — один из главных мотивов эротических фантазий, которые строятся по тем же законам остранения: от былины о Ставре, где муж не узнает жены, переодетой богатырем, — до пьесы современного английского драматурга Гарольда Пинтера «Любовник» (The Lover, 1963), где муж является к жене каждый вечер в виде соблазняющих ее незнакомцев.

Ты помнишь ли, Ставер, да памятуешь ли,
Мы ведь вместе с тобой в грамоты училися:
Моя чернильница была серебряная,
А твое было перо позолочено?

Так обращается Василиса к своему мужу Ставру. Из этого примера видно, насколько эротическая образность метафорична, превращает свой предмет в загадку, затрудняет его опознание, выводит из автоматизма, тем самым одновременно **эротизируя** и **эстетизируя** его восприятие. Сюда же относятся фольклорные изображения половых частей в виде замка и ключа, лука и стрелы, кольца и свайки, пера и чернильницы... В «Декамероне» Боккаччо так передаются образы соития: «выскребывание бочки», «ловля соловья», «веселая шерстобитная работа», «пест и ступка», «дьявол и преисподняя». Почему известные отношения названы чуждыми именами? Почему у Гоголя в «Ночи перед Рождеством» дьяк, любовник Солохи, трогает пальцем ее руку и шею и отскакивает, спрашивая, что это такое, будто он не знает? «А что это у вас, несравненная Солоха?» Вот это незнание, неузнавание и есть эротика. Сама эротика остраняет, делает чуждым — и вновь присваивает, и заново отчуждает усвоенное. (У ребенка такие же «диалектические» отношения складываются с конфетой: он вынимает ее изо рта, поедает глазами то, что только что имел на языке, — и снова кладет в рот, удваивая удовольствие.)

В пьесе Г. Пинтера «Любовник» муж и жена отказываются от супружеских отношений, зато обзаводятся любовницами и любовниками и рассказывают о них друг другу с полной откровенностью: «Он не похож на тебя, от него исходят токи» и т. п. Потом выясняется, что эти любовники и любовницы не кто иные, как они сами, принимающие чужие обличья. Уйдя из дома по настоянию жены, ждущей очередного свидания, муж вскоре возвращается к ней, но уже под видом долгожданного гостя: у него другая профессия, другие манеры и вкусы, другая супруга... То он солидный коммерсант, то парковый сторож, и чем грубее и непривычнее он держит себя, тем более пылкая встреча ожидает его у «любовницы» — жены, которая тоже старается быть непохожей на себя.

Вот почему для Шкловского прием остранения, свойственный искусству вообще, наиболее наглядно выступает именно в эротическом искусстве. «...Наиболее ясно может быть прослежена цель образности в эротическом искусстве. Здесь обычно представление эротического объекта как чего-то в первый раз виденного».[12] Исследователи сексуальности обычно мало знакомы с теорией искусства; между тем остранение — не только общий механизм эротического и эстетического переживания, но и исходная точка их

исторического развития. Не случайно Шкловский, обращаясь к истокам этого приема в былинах, в фольклоре, приводит почти исключительно примеры эротического остранения. Эротика — это, в сущности, искусство иносказания, переноса: не только как свойства речи или изображения, но и как сокрытия-раскрывания, одевания-раздевания, отчуждения-присвоения телесного бытия.

Зигмунд Фрейд предложил свою расшифровку искусства как способа окольного, отложенного удовлетворения бессознательных влечений («Художник и фантазия»), но признавался, что психоанализ не может объяснить эстетических качеств произведения. Формализм в соединении с фрейдизмом позволяют объяснить эстетику как торможение влечений, как наиболее утонченный способ их отсрочки и усиления, как продолжительную игру с образами вместо той быстрой разрядки, какую дает плохое искусство, порнографический или авантюрный роман, где герой, с которым идентифицируется читатель, легко овладевает всеми встречными красотками. При всей противоположности между формальной теорией, занятой спецификой искусства как искусства, и фрейдовским психоанализом, который направлен на «содержание», фабульно-тематическую сторону произведения, между ними легко обнаружить общность: «торможение, задержка как общий *закон* искусства» (В. Шкловский). «...Мы везде встретимся с тем же признаком художественного: с тем, что оно нарочито создано для выведенного из автоматизма восприятия, и с тем, что в нем видение его представляет цель творца и оно "искусственно" создано так, что восприятие на нем задерживается и достигает возможно высокой своей силы и длительности...» («Искусство как прием»). Именно торможение и возгонка инстинкта, а не его скорейшая разрядка, составляют то особое свойство художественности, которое возникает на линии эротического влечения, но движется как бы наперекор ему, чтобы круче его взнуздать и напрячь.

Таким образом, хорошее искусство, эстетика как таковая — это **обуздание сексуальности и взнуздание эротичности**, которая возрастает по мере одевания и сокрытия своего предмета. Еще Монтень отдавал предпочтение тем стихам о любви, которые написаны со сдержанностью, ибо они-то как раз «выводят... на упоительную дорогу воображения». Поэтому он ставил Вергилия и Лукреция выше, чем Овидия, излишняя откровенность которого превращает читателя в «бесполое существо». «Кто говорит все без утайки, тот насыщает нас до отвала и отбивает у нас аппетит».[13] В этом смысле «асексуальное» метафизическое искусство, которое вызывает томление по мирозданию в целом, желание вторгнуться в его лоно и овладеть его тайной, может представлять собой пик эротизма, тогда как порнография, показывающая все как оно есть, навевает чувство скуки и опустошения.

В высшей степени эротичны, например, метафизические романы-трагедии Достоевского. Отчасти и потому, что **эротическое очуждение** хорошо знакомо героям Достоевского: Ставрогину, Свидригайлову, Федору Карамазову, — которые испытывают влечение к тому, что лишено прямой сексуальной привлекательности, затрудняет влечение — и тем самым обнажает «прием». Даже и Лизавету Смердящую «можно счесть за женщину, даже очень... тут даже нечто особого рода пикантное, и проч., и проч. ...Для меня мовешек не существовало: уж одно то, что она женщина... Даже вьельфильки, и в тех иногда отыщешь такое, что только диву дашься на прочих дураков...».[14] Эротика как раз подпитывается «трудностью» восприятия, задержкой его у тех людей, которые привыкли к податливой красоте: гнусное, грязное, уродливое выводит их сексуальное чувство из автоматизма и снова превращает в «художников».

В любви, как и в искусстве, по словам Шкловского, важен не материал, а прием. «Литературное произведение есть чистая форма, оно есть не вещь, не материал, а отношение материалов. И как всякое отношение и это — отношение нулевого измерения. Поэтому безразличен масштаб произведения, арифметическое значение его числителя и знаменателя, важно их отношение. Шутливые, трагические, мировые, комнатные произведения, противопоставления мира миру или кошки камню — равны между собой».[15] Важна не субстанция тел, их физические свойства, фактура, фигура и т. п., а их взаимная ощутимость, степень осязаемости, упругости, сила трения и то, какие искры при этом высекаются. Конечно, «материал» сам по себе не безразличен в искусстве и, как верно заметил Л. С. Выготский в своей «Психологии искусства», важно взаимодействие и противодействие формы и материала, уничтожение материала формой: фабулы — сюжетом, метра — ритмом и т. д. Вот так и в любви материал — красота, пластика, фигура — играют свою роль, но только в игре и соотношении любящих тел, в их постоянном взаимоотчуждении и взаимоовладении.

Известная бедность материала даже усиливает ощутимость приема. Вот сцена из бунинских «Темных аллей». «Она вынула шпильки, волосы густо упали на ее худую спину в выступающих позвонках. Она наклонилась, чтобы поднять спадающие чулки, — маленькие груди с озябшими, сморщившимися коричневыми сосками повисли тощими грушками, прелестными в своей бедности. И он заставил ее испытать то крайнее бесстыдство, которое так не к лицу было ей и потому так возбуждало его жалостью, нежностью, страстью...» (рассказ «Визитные карточки»).

Даже маленькая, сморщенная женская грудка вызывает неистовство, прилив какой-то особенно острого, щемящего желания, оттого что она

мала, бедна, или такой осязается на выпрямившемся теле — просто чуть припухшей складкой, с чуть шершавой ссадинкой соска посредине. Безумно хочется мять, ласкать, тереть эту складку, округлять ее, наполнять ею ладонь и снова распускать, втирать в тело, изглаживать, чтобы вновь обнаружить ее упругий откат под ладонью; катать, поддевать и вытягивать эту крупинку соска, вымучивать пальцами до разбухания и отвердения, чтобы это возбуждение крохотного пупырышка передалось раскатами и мелкой дрожью всему телу. Бедность даже усиливает остроту впивания, влипания, вмучивания себя в то едва женское, чуть мягкое, чуть припухлое, чуть торчащее, что еще остается в ней. Таков воистину «карамазовский» раскат **страстей остранения**: в каждой женщине, даже самой жалкой, нелепой, отталкивающей, может отыскать «что-то такое» — минимальный признак, молекулу женского — и тем сильнее от него разжечься.

В эротике есть свой минимализм, который может быть задан бедностью телесных форм, но чаще задается бедностью условных конфигураций, структурной наготой конвенций, которые не требуют бурных, обильных форм своего воплощения. Бедная эротика не менее эротична и утонченно чувственна, чем материально богатая (как бедный театр у Е. Гротовского не менее выразителен, чем жестокий и роскошный театр А. Арто). Можно носиться друг за другом, барахтаться в простынях, визжать и прыгать, извиваться и мучить друг друга, потеть и неистовствовать, а можно лежать, почти не шелохнувшись, и мельчайшими движениями производить такое же количество эротических событий, дразнящих смещений, преград и их преодолений. Такова бунинская формула: «прелестное в своей бедности».

Противопоставление богатой и бедной, оргиастической и заторможенной эротики проводится в стихотворении Пушкина «Нет, я не дорожу мятежным наслажденьем...». Максимальная эротика требует крупных и быстрых телодвижений: «Когда, виясь в моих объятиях змеей, / Порывом пылких ласк и язвою лобзаний / Она торопит миг последних содроганий!». Бедная, минимальная почти неподвижна, но, создавая барьер на пути инстинкта, тем более чувствительна к саднящей неге его преодоления: «Стыдливо-холодна, восторгу моему / Едва ответствуешь, не внемлешь ничему / И оживляешься потом все боле, боле — / И делишь, наконец, мой пламень поневоле!». Вот это «поневоле» и есть пик сладострастия, когда огонь растопляет лед, а не лижет жадным языком другой огонь. Сходное наблюдение находим у индийского поэта VII в. Бхартрихари:

«Величайшее наслаждение испытываешь с женой, когда она вначале твердит "Нет, нет!", а затем понемногу, пока еще страсть не проснулась, но уже

зародилось желание, со смущением расслабляется и теряет упрямство, и наконец, изнемогая от страсти, становится смелой во взаимных уловках любовной игры и ничему не противится».[15a]

В эросе есть момент бесстыдства, опрокидыванья какой-то устойчивой, статуарной позы, задирания подола, нарушения границы, которая, конечно, определяется условно, исходя из консенсуса данной пары. Причем не только у каждой пары, но и у каждого сближения есть своя система жестово-тактильных конвенций, своя игра, которая в какой-то момент выходит за границы правил и взрывается оргазмом. Именно бесстыдство на границе принятой позы вызывает моментальный прилив желания — прилив, который может оказаться неудержимым и привести к обвалу самой береговой черты. В рамках определенной конвенции бесстыдством, взрывающим ее и ведущим к разрядке, может считаться все, что угодно. Это может быть катание обнаженных тел по расстеленной на полу звериной шкуре и глядение в зеркальные стены и потолок специально оборудованной комнаты. Это может быть соитие на глазах знакомых или незнакомых людей, в центре Москвы или Парижа, в Версальском дворце или каком-нибудь другом историческом месте. Это может быть и лишь по-новому проведенный, чуть более откровенный изгиб бедра под ватным одеялом супружеской постели. Поскольку приличие — это знаково определенная поза, то и бесстыдство — это смещение в системе знаков, которое материально может выразиться в многомильном маршруте или в миллиметровом сдвиге. Бесстыдство, выраженное в откровенных жестах, неистовых телодвижениях и неприкрытой наготе, довольно быстро притупляет свою остроту, поскольку оно не устанавливает для себя предела, за который могло бы двигаться дальше, и значит, оказывается новой формой приличия, эротическим тупиком. Запасливый эрос всегда сужает для себя рамки конвенции, чтобы иметь по крайней мере воображаемый простор для все нового их раздвижения. Стыдливость обеспечивает эротическую содержательность мельчайшему жесту, превращая его в подвиг бесстыдства.

Эротическое событие. Эротема

В терминах структурной поэтики Ю. М. Лотмана, уточнившей многие понятия формализма, то, что Шкловский назвал «остранением», — это «пересечение границы», т. е. нарушение установленного обычая, обман ожидания. Следуя логике лотмановского подхода к искусству, можно предложить понятие **эротемы**, как структурно-тематической единицы эроса (термин образован с тем же французским суффиксом «-ем-», что и другие

обозначения структурных единиц языка: «лексема, морфема, фонема» и пр. А также: «теорема, философема, мифологема»... Если желание есть особый язык, о чем говорилось выше, то применение лингвистических способов терминообразования здесь уместно). **Эротема — это эротическое событие, единица чувственного переживания и действия, то, из чего слагается динамика, «сюжет» эротических отношений**. Здесь можно воспользоваться известным лотмановским объяснением событийности художественного текста. «Событием в тексте является перемещение персонажа через границу семантического поля.... Движение сюжета, событие — это пересечение той запрещающей границы, которую утверждает бессюжетная структура... Сюжет — "революционный элемент" по отношению к "картине мира"».[16]

Эротема — это пересечение границы, которая в чувственной сфере определяется как «открытое — закрытое», «дозволенное — недозволенное», «влекущее — отталкивающее», «близкое — дальнее», «разделение — касание». Разумеется, эротема — это знак отношения, а не телесность или ее покровы сами по себе. Пересечением границы — и значит, эротическим событием — может быть прикосновение к руке, или приподнимание юбки, или смещение пальцев вдоль локтевого изгиба, — все зависит от того, какая граница определяет структуру отношений в данный момент времени.

Вот пример эротически насыщенного описания в рассказе «Галя Ганская» И. Бунина: здесь эротемы построены на смене осязательных и зрительных ощущений, а также на границе открытого и закрытого.

«Пошел по скользкому шелковому зеленоватому чулку вверх, до застежки на нем, до резинки, отстегнул ее, поцеловал теплое розовое тело начала бедра, потом опять в полуоткрытый ротик — стала чуть-чуть кусать мне губы...»

В этом предложении тактильные ощущения перемежаются с визуальными, причем в ряду эпитетов предшествуют им: скользкий (такт.) — шелковый (такт.-виз.) — зеленоватый (виз.) чулок. Теплое (такт.) — розовое (виз.) тело. Казалось бы, визуальное восприятие предшествует тактильному: видим издали, а по мере приближения осязаем. Но по стилистическим нормам русского языка, в ряду эпитетов ближе всего к определяемому слову стоит тематически теснее с ним связанный, исходно подразумеваемый, а дальше всего — вносящий элемент новизны, «рема». Осязательные ощущения в этой последовательности опережают зрительные, поскольку они более новы — ведь в момент прикосновения зрительные определения уже оказываются «старыми, известными», полученными в процессе приближения и уже как бы тесно соединенными с определяемым. Перестановка эпитетов — «розовое теплое тело» — предполагало бы, что восприятие тела как розового

происходит позднее, чем восприятие его как теплого, т. е. описывается как процесс отдаления. Динамика этого отрывка построена на контрастных переходах, т. е. собственно эротемах, элементарных чувственных событиях: от зеленоватого цвета и скользкой поверхности чулка — к розовому цвету и теплой поверхности тела. Предложение завершается эротемой «полуоткрытый ротик — кусающие зубки», где выражено чувственно контрастное ощущение одновременно и впускания, и выталкивания.

Вообще эротика — это «революционный элемент» по отношению к «картине мира», которая создается цивилизацией, распорядком жизни, условностями общественного этикета. Не случайно в особо церемонных и церемониальных условиях чаще всего вспыхивают «анархические» желания — в библиотеке, на производственном заседании, торжественном юбилее или даже во время похоронного обряда. Там, где жестче структуры, их нарушение, даже чисто воображаемое, становится более событийным. И наоборот, обстановка нравственной аморфности, разболтанности, вседозволенности снижает потенциал чувственной событийности.

Поскольку эротическая граница связана с понятием нормы, чего-то «среднего», то пересекаться она может в двух направлениях: высокого и низкого, как возбудителях самых острых желаний. Иными словами, эротическое остранение может быть восходящим и нисходящим. Восходящее — в пушкинском стихотворении, героиня которого «стыдливо-холодна». Нисходящее — карамазовское вожделение к Лизавете Смердящей. В героях Достоевского часто сочетаются оба этих типа эротизма: «идеал Мадонны» и «идеал Содома». Для них стыдливость, холодность, невинность, недоступность так же прельстительны, как и падшесть, грязность, бесстыдство, физическая мерзость и убожество. Любое торможение и разрыв обычной, «животно-здоровой» сексуальности: как со стороны «ангельской чистоты», так и со стороны «скандального неприличия», — становится эротически значимым и вызывающим. Самые прельстительные женщины у Достоевского, такие как Настасья Филипповна и Грушенька, являют собой «дважды очужденное» сочетание «невинности и неприличия». Они затянуты в глухие, темные платья и вместе с тем постоянно готовы к скандалу, к «выходке».

Структура остранения обнаруживается не только в выборе, точнее «конструкции» предмета влечения, но и в мельчайших деталях эротической игры, которая может быть описана на теоретическом языке формальной и структуральной поэтики. Смена «условностей», конвенций, то есть согласных взаимодействий, происходит мгновенно, — вдруг кто-то вносит «новый пункт договора», иначе кладет руку, переносит ногу — и начинается новое взаимодействие, со своим спектром ощущений. Нигде конвенции не

меняются так быстро, схватываясь безмолвно, на лету. Нигде любое движение так быстро не автоматизируется, требуя столь же мгновенной дезавтоматизации. Эрос — непрерывное остранение, то есть поиск странности, незнакомости, чуждости в партнере с целью все нового овладения им как чуждым себе. Это как если бы богач раздавал все свои богатства и потом, став нищим, заново начинал их накопление. Безумие собственника, желающего все потерять, чтобы заново все приобрести, есть свойство любовника. Эротика есть не владение, а **о-владение**, многократное пересечение границ чужой территории, а значит и потребность снова и снова превращать свое в чужое. Отчуждать рот — и снова завоевывать его поцелуем. Отчуждать горячее, топкое — и вновь вторгаться.

В этом процессе зрение есть отчуждающий фактор, осязание — присваивающий. Игра очуждения-присвоения осуществляется в смене созерцаний и прикосновений. Но и внутри каждого из этих двух восприятий ведется своя игра присвоения-очуждения. Достаточно тыльной стороной руки провести по той выпуклости, которую я только что горячо сжимал, — и эта выпуклость остраняется, как бы слегка охлаждается, чтобы минуту спустя я заново мог жадно ее вбирать и присваивать ладонью. И наоборот, мой взгляд, который только что бродил по очертаниям другого тела, как бы обозревая ту «чужую землю», на которую я вскоре вступлю завоевателем, вдруг перестает быть отчуждающе-соглядатайским, втягиваясь в воронку другого, желающего меня взгляда, растворяясь в нем. Когда глаза смотрят в глаза — это такой же способ взаимного **касания зрением**, как осязание тыльной стороной руки есть **остранение кожей**

Таким образом внутри эротологии очерчивается особый раздел — **поэтика соития** (которая примерно так же относится к эротологии в целом, как поэтика конкретного произведения – к литературоведению). В самой будничной и упорядоченной жизни есть свои маленькие сюжеты. Каждая ночь имеет свой сюжет, захватывающий своей непредсказуемостью, свою связь эротем. То, чего так не хватает социально-профессиональной жизни большинства людей, погруженных в бытовую рутину, отчасти восполняется этими ночными авантюрами. У каждого соития есть своя композиция, свои мотивы и лейтмотивы, свое сцепление предметных деталей. Поворот со спины на живот или прикосновение губ может означать поворот сюжета, начало новой главы. Чередуются страсть и растяжка, ускорение и замедление, работа и лень, ритм и аритмичные паузы, дыхание и поцелуи, лопатки и плечи... При этом эротика создает свои типы условности, свои телесные гротески и фантазмы, свои гиперболы и литоты, для которых эротологии, с помощью теории искусства и словесности, еще предстоит выработать свой собственный язык.

Тело и плоть

В том, что мы любим и ласкаем, следует различать тело и плоть. Тело имеет форму, не только осязаемую, но и видимую: части тела, органы, размер, цвет, фигура. Плоть состоит из влажностей, гладкостей, теплот, изгибов — всего, что мы воспринимаем как осязающее и ласкающее нас. Мы знаем тело, мы видели его при свете дня, — но мы еще не узнали его как плоть. Это плотское знание творится в темноте, оно состоит из ощущений вкуса, запаха, осязания. **Разница между телом и плотью — примерно такая же, как между фабулой и сюжетом**. Согласно литературоведческому разграничению терминов, фабула — это то, о чем рассказывается в произведении, последовательность изображаемых событий. Сюжет — это связь тех же событий внутри самого повествования, все те бесчисленные перестановки, смещения, ракурсы, которые вносит в события способ их рассказывания. Тело — это фабула осязания, а плоть — это его сюжет, то есть претворение осязаемого тела в то, что само осязает нас, под чьим действием мы находимся, — в ту последовательность событий: соприкосновений, прилеганий, сближений, перемещений, которая образует **сюжет наслаждения**. Плоть — это бесконечно плетущаяся вязь осязательного рассказа о теле. Знание о теле — совсем не то, что **плотское знание**, то есть знание тела таким, каким оно вбирает, охватывает нас.

Одна из трудностей желания — это зависание в пространстве между телом и плотью, неспособность претворить одно в другое. Между зрением и осязанием часто остается какой-то зазор, как между желанием и наслаждением. Мы видим тело в его законченности, оформленности, «роскоши», в его соблазнительной позе, — и желаем его. Но желание может быть чисто зрительной абстракцией, и когда желанное тело приближается, прилегает, охватывает, **становится плотью**, эта плоть подчас душит, теснит, **становится адом**... Такова неспособность превратить желание тела в наслаждение плотью.

Наслаждаться труднее, чем желать. Именно множественность тех эротических остранений, опосредований, покровов, которыми бесконечно расширена сфера желаний, затрудняет возврат к простому сексуальному удовлетворению этих желаний. Сексуальность уже превзойдена в эротическом подавлении-усилении либидо, разрядка которого теперь достижима лишь поступательно, а не регрессом к животному инстинкту.

Этот горизонт наибольшего наслаждения, который открывается по ту сторону желаний, как их почти невозможное осуществление, есть любовь. Одно из определений любви — **способность наслаждаться желанным**,

то есть вобрать в себя, слить с собой все то, что я желаю и что желает меня. У человека множество быстро вспыхивающих эротических желаний-фантазий, но, утоляя их только телесно, он не испытывает подлинного наслаждения, потому что эрос выходит за пределы тела и ищет чего-то иного, одновременно внутри тела и за его пределом, — того, что мы называем плотью.

Должен признаться, что ни в одной книге «про это», даже самой подробной и откровенной, мне не встречалось описаний того, что переживается в любви, когда «плоть плутает по плоти» (М. Цветаева): ни в «Камасутре» или «Ветке персика», ни у Овидия или у Апулея, ни у Боккаччо, ни в «Тысячи и одной ночи» или в китайских романах, ни у маркиза де Сада, ни у Мопассана или у Генри Миллера, ни тем более в научной литературе или в порнографических сочинениях. Перед читателем могут обнажаться самые сокровенные детали, половые органы и акты проникновения, но что при этом происходит в непосредственном **плотском** опыте, как переживается любовное наслаждение в чередовании прикосновений, давлений, прилеганий, сжатий, — это находится как бы по ту сторону словесности. В описаниях присутствует тело, но не плоть. Плоть — это сокровенная, «исподняя» сторона тела, органом восприятия которой может быть только другая плоть. До плотского литература не доходит, ограничиваясь телесным.

Пожалуй, единственный писатель, у которого можно найти описание опыта любви с «закрытыми глазами», это Дэвид Г. Лоуренс, причем в тех сценах (например, в романе «Любовник леди Чаттерлей»), когда он передает ощущения женщины, вообще гораздо более, чем мужчина, чувствительной к потемкам, к слуховым и осязательным восприятиям. Но то ли потому, что эти описания все-таки принадлежат мужчине, то ли потому, что язык вообще беден осязательными эпитетами, Лоуренс то и дело сбивается на цветистый язык метафор:

«...Во чреве одна за другой покатились огненные волны. Нежные и легкие, ослепительно сверкающие; они не жгли, а плавили внутри — ни с чем не сравнимое ощущение. И еще: будто звенят-звенят колокольчики, все тоньше, все нежнее — так что вынести невмоготу. ⟨...⟩ Конни снова почувствовала в себе его плоть. Словно внутри постепенно распускается прекрасный цветок, — наливается силой и растет в глубь ее чрева...»[17]

Хотя Лоуренс и замечает, что это — «ни с чем не сравнимое ощущение», он занят именно поиском сравнений: «огненные волны», «звенящие колокольчики», «прекрасный цветок». Тем самым автор опять-таки отвлекается от феномена наслаждения, от глубины плотского переживания, — уходит если не к зрительному плану, то к плану условных подо-

бий, и опыт любви остается невысказанным в своей непосредственной чувственности.

Литературные повествования описывают наблюдаемую сторону любви, то, что происходит в свете дня, или то, что рисует воображение даже впотьмах. Но любовное переживание нельзя нарисовать, вобрать в зону зрительного восприятия. Наслаждение есть прежде всего осязательный опыт, а для передачи этого рода ощущений наш язык менее всего приспособлен. Слова, вообще способы языковой артикуляции, поставляют нам прежде всего мир объектных, зрительных впечатлений, затем — слуховых, тоже предполагающих дистанцию, и лишь в последнюю очередь — ощущения осязания, которые непосредственно сливаются с осязаемым.

Вопреки тем советам, которые дают учебники изощренной любви, — свет, нагота, зеркала, возможность любоваться сплетающимися телами во множестве отражений и проекций, — все это столь же быстро возбуждает влечение, как и притупляет его. Супругам, которые хотят испытывать остроту наслаждения на протяжении долгой совместной жизни, можно было бы посоветовать почаще гасить свет и закрывать глаза, то есть погружаться в ту область тактильных, слепых ощущений, где наслаждение находится у самого своего истока. Не в этом ли одно из значений мифа об Амуре и Психее? «...Как я тебя уже не раз предупреждал, увидевши /меня/, не увидишь больше».[18] Именно любопытный взгляд Психеи на таинственного Любовника разлучает супругов, которые до того уже много раз соединялись под покровом темноты.

Плоть, в отличие от тела, бесконечна и не овнешняема, она не имеет внешности, поскольку воспринимается только как совокупность прилеганий к собственному телу, как его неотъемлемая, непрерывная, нескончаемая среда. Даже когда плоть не прикасается ко мне, она воспринимается как горячая, влажная, дышащая, пахнущая. Плоть — это явление безграничности в ограниченности тела, это как бы пространственный аналог той остановки времени и бесконечности повтора, которая происходит в соитии. Плотью, в отличие от тела, нельзя владеть — с ней можно лишь сливаться, становиться ее частью. **Слово «тело» имеет множественное число, тогда как «плоть» остается всегда в единственном числе, — то бесконечное, немножимое, что в другом теле осязает и лепит мое тело**. И моя плоть — это то, что отзывается на плотское в другом, что льнет и липнет к другой плоти.[19]

Если врач сжимает грудь женщины, чтобы определить состояние молочных желез, то плоть в этом не принимает никакого участия — это физиологическое исследование тела как организма. Плоть проявляется в том, как она слепляется с другой плотью, и только через это сближение может

быть познана — как два познания, растущих навстречу друг другу. Это особая реальность, недоступная показаниям прибора и вторжению медицинского инструмента. Следует провести границу между *организмом* как объектом исследования, *телом* как предметом желания и *плотью* как средой наслаждения. Плоть состоит из переходов — от твердого к мягкому, от вогнутого к выпуклому, от теплого к прохладному, и плотское наслаждение есть познание всех этих переходов в их мгновенности или постепенности, в их явности или сокрытости.

Тела сродняются, слепляются через плоть. В Библии слово «плоть» впервые употребляется в первой главе Книги Бытия — именно в связи с отношением первосупругов, Адама и Евы. Жена — «плоть от плоти» мужа; и муж должен прилепиться к жене своей, и будут двое «одна плоть» (Бытие, 1:23–24). Плоть понимается как предпосланная и трансцендентная телу, та первоначальная глина, тесто, вещество существования, из которого вылепляются обособленные тела — и которым они слепляются. Переплавка телесного в плотское, способное слепляться с плотью другого, и происходит в любви и супружестве.

Сладострастие и разврат

Если сексуальность — это прямой и кратчайший путь к удовлетворению, то эротика — это множество обходных путей, заводящих подчас далеко от природной цели. Экономика сексуальности основана на простой эквивалентности: что накапливается, то и тратится; скорейшая разрядка приводит организм в состояние баланса. Эротика же тяготеет к чрезмерности, поскольку то, что в сексуальности служит лишь средством, в эротике становится целью: культивация самого наслаждения. Это может достигаться по крайней мере двумя противоположными способами: тратить больше, чем накапливается, или накапливать больше, чем тратится. Соответственно можно выделить два основных типа эротической чрезмерности, «эромании»: сладострастие и разврат.

Сладострастие — это накопление удовольствий, вбирание их в себя, питание наслаждениями. Разврат — это расточение и опустошение себя. Для развратника невыносимо носить в мошонке хоть одну каплю семени — он ищет способа ее излить. Так для мота невыносимо носить копейку в кармане — он ищет способа ее проиграть, но для этого ему нужны острые обстоятельства потери, РИТУАЛ проигрыша: не просто уронить, а швырнуть свою копейку на зеленое сукно или в чужой карман, швырнуть так же размашисто, лихо, по гнутой траектории, как выбрасывают семя, — испы-

тать мучительное наслаждение от ухода этой последней копейки (игорный дом, позолота, красивые дамы и т. д.). Развратник живет на пределе своих сил, в изнеможении и надрыве, как изможденный тяжелой работой. Истощенность делает его прозрачным, почти «святым».

Таковы герои Жоржа Батая — они **истощенцы**, они распутствуют до такой потери сил и разума, что становится ясно — они служат какому-то «неведомому богу», до последней капли семени отдают себя взыскательному господину Д... В отличие от героев-сенсуалистов, сладострастников, **накопленцев**, которые из минимума телесных касаний могут извлечь максимум наслаждений, развратник всегда ищет полнейшей разрядки, выворачивает себя наизнанку. Если бы можно было действительно вывернуть себя, он совокуплялся бы кишками, легкими, печенью, сердцем, всей своей внутренней полостью и слизью. Сладострастник, напротив, исходит из идеала физиологической полноты, он скупой рыцарь наслаждений, который складывает в заветный сундук свое золото — ласки, поцелуи, дарованные ему милости, все, что удалось ему урвать от щедрот чужой плоти. Он часто склонен действовать украдкой: подсматривать, подслушивать, наблюдать за другими, складывать в себя, в память тела все украденные ощущения.

Мишель Сюриа проводит сходное разграничение между садовским либертеном (libertin) и батаевским распутником (debauche). «Либертен прибавляет, распутник вычитает. Первый действует в рамках экономии накопления: накопления удовольствий, обладаемых предметов... Второй — в рамках экономии растраты, убыли, расточения, разорения... Либертинаж — занятие приобретательское, капиталистическое, разврат — разорительное, нигилистическое».[20]

Сходное различие обнаруживается между типами Достоевского. Федор Карамазов — сладострастник, а Николай Ставрогин — развратник, он опустошает себя в разврате и становится тонок, стеклянно-прозрачен, хрупко-духовен, метафизичен. Из письма Даше: «Я пробовал большой разврат и истощил в нем силы; но я не люблю и не хотел разврата».[21] Из исповеди Тихону: «Я, Николай Ставрогин, отставной офицер, в 1860 году жил в Петербурге, предаваясь разврату, в котором не находил удовольствия» (там же, т. 11, с. 12). Здесь заостряется свойство разврата как эротического мотовства, в противоположность сладострастию как эротическому накоплению. Разврат ничего не приносит, даже удовольствия. Именно развратники тяготеют к самоубийству — они настолько саморастратились, что им уже нечего терять, их плоть остеклянилась и сквозит иным.

Свидригайлов, видимо, начинал как сладострастник, но потом переходит за черту разврата, откуда уже нет возврата. Его погоня за красавицей

Дуней была именно последней надеждой на возврат к сладострастию, — но Дунин отказ окончательно толкает его в пропасть разврата, о чем он узнает из своих последних сновидений о пятилетней девочке — жертве и совратительнице; тогда остается самоубийство. Собственно, разврат — это и есть форма медленного эротического самоубийства, тогда как сладострастие есть форма чувственного преуспеяния, изобилия, благополучия.

Интересное различие терминов предлагает Н. Бердяев: «Стихия сладострастия — огненная стихия. Но когда сладострастие переходит в разврат, огненная стихия потухает, страсть переходит в ледяной холод. Это с изумительной силой показано Достоевским. В Свидригайлове показано органическое перерождение человеческой личности, гибель личности от безудержного сладострастия, перешедшего в безудержный разврат. Свидригайлов принадлежит уже к призрачному царству небытия, в нем естъ что-то нечеловеческое».[22]

Дмитрий Карамазов движется в обратном Свидригайлову направлении: от разврата к сладострастию (что и спасает его от самоубийства). В армейском прошлом он предавался сильному разврату: «Любил разврат, любил и срам разврата». Уже здесь заметно различие со Ставрогиным, который, предаваясь разврату, его не любил. Как ни парадоксально, «любовь к разврату» может содержать в себе ту искру любви, которая вновь зажжет его — сладострастием, а может быть, и настоящей любовью. Когда Дмитрий знакомится с Грушенькой, его эротическая энергия переходит целиком на ее тело и начинает его чувственно расчленять, узнавать негу каждого ее очертания, сладость каждой ложбинки. Дмитрий, как и его отец Федор Павлович, — «сладострастники» (так называется посвященная им обоим книга 3 «Братьев Карамазовых» и глава 9 в этой книге). «У Грушеньки, шельмы, есть такой один изгиб тела, он и на ножке у ней отразился, даже в пальчике-мизинчике на левой ножке отозвался. Видел и целовал, но и только — клянусь!» (кн. 3, гл. 5). Здесь Дмитрий говорит как его отец, типичный сладострастник, вплоть до употребления уменьшительных, «слюнявых» словечек: «ножка», «пальчик-мизинчик».

Вообще каждая из этих двух страстей имеет свою поэтическую фигуру, излюбленный троп. У разврата это **гипербола**, а у сладострастия — **литота**. На конверте с деньгами Федор Карамазов надписывает: «Гостинчик в три тысячи рублей ангелу моему Грушеньке, если захочет придти», а внизу им же потом было приписано : «и цыпленочку» (кн. 9, гл. 2). «Гостинчик Грушеньке, ангелу и цыпленочку» (суффиксы «-чик-», «-еньк-» и «-ек-») — это речь сладострастия, которое трясется и млеет над каждой чувственной подробностью, разглаживает складочку, водит губами по припухлостям и изгибам, впивается в каждую пору возлюбленной кожи. Разврат опериру-

ет крупными числами — покоренных женщин, разбитых сердец, изверженных струй, освоенных масс чужой плоти. Разврат не может и не хочет сосредоточиться на подробностях, он разжигает себя переходом от меньшего к большему, от большого к огромному, ему мало одного тела, он хочет иметь «все, что шевелится», в своей перспективе он жаждет Геи, ёрзающего мяса всей земли, вулканической страсти, лавоизвергающего лона, оргазма со вселенной.

Сладострастие тоже может искать больших количеств, но оно нуждается в подробностях, замираниях, приниканиях, мгновениях мления, мелкой сладостной дрожи, которая захватывает больше, чем размах «последних содроганий». Сладострастие более тактильно, разврат более эректилен. Сладострастие расчленяет, детализирует, рассматривает, приникает, нежится, трепещет, распластывается, трется, это искусство поверхности; разврат — берет и отдает, вторгается, вламывается, захватывает, покоряет, это больше смертельная схватка, чем упоительная игра.

Сладострастие накапливает в себе энергию желания, тогда как разврат разряжает ее; они соотносятся как потенциальный и кинетический виды половой энергии. Ладонь мужчины зависает над грудью женщины, желая дотронуться, погладить, сжать — и одновременно сохранить это наслаждение как возможность, т. е. оставаться на расстоянии двух-трех сантиметров, ощущая тепло и как бы воздушную форму груди, но не реализуя желания в прикосновении. Рука дрожит на этом виртуальном очертании, как бы под воздействием электрического тока. Это и есть область сладострастия, наиболее пронизанная эротическим электричеством, — в нескольких сантиметрах от желанного, когда его осязаемость, «сязь» близка и одновременно не разряжает, а накапливает желание. Ладонь дрожит, как бы разрываемая желанием приблизиться и удалиться, перевести желаемое в явь и одновременно сохранить остроту неутоленного желания. Эту область наибольших энергетических колебаний и разрядов можно назвать «дистанцией соблазна», «эротической кривой», «а-эро-динамическим максимумом». **«А-эро»** включает понятие воздушной эротики, т. е. эротики расстояния, прозрачных воздушных слоев, пролегающих между желающим и желанным и открывающих путь желанию, а с другой стороны удерживающих его на грани осуществления.

На первый взгляд кажется, что переход от разврата к сладострастию более свойствен движению возраста: по мере того как убывают запасы семени и физической силы, чувственная потребность сосредотачивается и углубляется. Но возможны и обратные переходы, когда человек бросается в разврат именно потому, что чувствует убывание своих сил и хочет поскорее их растратить, т. е. не компенсировать возраст, а утрировать; стареть —

и одновременно старить себя. Для сладострастия нужна особая сила воздержанности, сосредоточения, смакования каждой чувственной подробности, медленной истомы — для некоторых натур непосильна такая сдержанность, им легче взорваться, сгореть, выложиться в крутых порывах.

Лирический герой позднего А. Блока — явно из породы развратников, которым важно как можно полнее истощить, опустошить себя и через это «ничто» соприкоснуться с бес-конечностью (которая тоже «бес»). Разврат читается в его стихах — как звонкое чувство опустошенности, когда сам себе кажешься стеклянным, когда змеиный рай оборачивается бездонной скукой:

О, нет! Я не хочу, чтоб пали мы с тобой
В объятья страшные. Чтоб долго длились муки,
Когда — ни расплести сцепившиеся руки,
Ни разомкнуть уста — нельзя во тьме ночной!
Я слепнуть не хочу от молньи грозовой,
Ни слушать скрипок вой (неистовые звуки!),
Ни испытать прибой неизреченной скуки,
Зарывшись в пепел твой горящей головой!
Как первый человек, божественным сгорая,
Хочу вернуть навек на синий берег рая
Тебя, убив всю ложь и уничтожив яд...
Но ты меня зовешь! Твой ядовитый взгляд
Иной пророчит рай! — Я уступаю, зная,
Что твой змеиный рай — бездонной скуки ад.

Признаки разврата — скука, раздражение, презрение к его соучастникам и обстоятельствам — очевидны и в лирических излияниях С. Есенина, и вообще это свойство удалых российских натур — саморастратчиков, ревнителей и любовников широты-пустоты.

Сыпь, гармоника. Скука... Скука...
Гармонист пальцы льёт волной,
Пей со мной, паршивая сука,
Пей со мной.
Излюбили тебя, измызгали —
Невтерпёж.
Что ж ты смотришь так синими брызгами?
Иль в морду хошь?

Здесь вспоминается пушкинская «Сцена из Фауста»:

Так на продажную красу,
Насытясь ею торопливо,
Разврат косится боязливо...

А вот у А. Фета и Б. Пастернака читается, скорее, опыт сладострастия, они замечательно передают состояние дрожи, трепета, нагнетание чувственных подробностей; они умеют цедить влагу желания, разбивать ее на медленные капли.

Моего тот безумства желал, кто смежал
Этой розы завои, и блестки, и росы;
Моего тот безумства желал, кто свивал
Эти тяжким узлом набежавшие косы.
Злая старость хотя бы всю радость взяла,
А душа моя так же пред самым закатом
Прилетела б со стоном сюда, как пчела,
Охмелеть, упиваясь таким ароматом...

А. Фет

Как я трогал тебя! Даже губ моих медью
Трогал так, как трагедией трогают зал.
Поцелуй был как лето. Он медлил и медлил,
Лишь потом разражалась гроза.
Пил, как птицы. Тянул до потери сознанья.
Звезды долго горлом текут в пищевод,
Соловьи же заводят глаза с содроганьем,
Осушая по капле ночной небосвод.

Б. Пастернак.

Здесь прошелся загадки таинственный ноготь...

Б. Пастернак.

Как ни странно, среди потенциальных «развратников» (не сладострастников) есть вполне целомудренные люди (и даже девственники), к числу которых можно причислить Вл. Соловьева и А. Платонова. Их структура саморастратная и гиперболическая, и как один отдает себя неистовым эротическим грезам о Софии (небесной и земной), так другой — эросу труда и техно-социо-космоутопии.

Вселенная! Ты горишь от любви,
Мы сегодня целуем тебя.
Все одежды для нас в первый раз сорви,
Покажись — и погибшие встанут в гробах.

Отдайся сегодня, вселенная...

А. Платонов. Вселенной (1922)

Такой же космоэрос и теоэрос свойствен и Владимиру Соловьеву. Они истощают себя не физическим, а духовным эросом, но при этом остаются экстатическими личностями, что на языке эротики читается как разврат. В. Розанов же скорее принадлежит к сладострастному типу, у него много чувственной неги, масляности, смазанности, семенистости; он пишет про свое масляное брюхо, имея в виду ручные игры с собой. Эта вязкая, густо-жидкостная стихия вообще близка сладострастию. Сладострастием отмечена проза Бабеля и Набокова, у которых преобладает чувственная отсрочка, медлительная полнота, упоение подробностями. Развратник более сух и вообще не любит сладости, его скорее влечет горькое, кислое и соленое.

Кстати, сходная разница между сладострастием и развратом прослеживается в алкоголизме. Вен. Ерофеев — сильный пример алкогольного разврата, когда питье само по себе не доставляет удовольствия, но есть потребность «огорчать» и сжигать себя чем попало, и чем мерзее напиток, тем желаннее. Таков коктейль «Сучий потрох», в котором самый благородный компонент — пиво жигулевское, а дальше следуют: резоль для очистки волос от перхоти, тормозная жидкость и дезинсекталь для уничтожения мелких насекомых. По Ерофееву, «это уже не напиток — музыка сфер», «венец трудов превыше всех наград». Алкогольный сладострастник, напротив, предпочитает «горькой» всякие коньяки, ликеры, шампанское, сладкие крепкие вина.

Секс — эрос — любовь

В размышлениях об эросе обычно выделяется два уровня: секс и эрос, или пол и любовь. Например, Н. Бердяев пишет: «Мне всегда думалось, что нужно делать различие между эросом и сексом, любовью-эросом и физиологической жизнью пола».[23] На самом деле, строение этой сферы не двух-, а по крайней мере трехступенчато. Эротика составляет особый, средний уровень межличностных отношений, который нужно отличать и от сексуальности, и от любви.

Пол — размножение вида посредством сочетающихся индивидов.

Эротика — смертность индивида и его стремление стать всем для себя.

Любовь — бессмертие индивида и его способность стать всем для другого.

По словам Ж. Батая, «эротизм ей /обезьяне/ неведом как раз постольку, поскольку ей недостает знания смерти. И напротив, из-за того что мы люди, из-за того, что мы живем в тревожном ожидании смерти, мы и знаем ожесточенное, отчаянное, буйное насилие эротизма. ⟨...⟩ ...Эротизм отличается от животной сексуальной импульсивности тем, что он в принципе, так же как и труд, есть сознательное преследование цели; эротизм есть сознательное искание сладострастия».[24]

Животные не знают эротики, потому что не знают о своей смертности и не пытаются вобрать как можно больше наслаждения в краткий промежуток жизни. Человек, напротив, «и жить торопится, и чувствовать спешит». Эротика — это интенсивное, многократно усиленное волей и сознанием переживание того, что самопроизвольно случается в сексе. Эротика исходит из ощущения своего смертного «Я», которое пытается продлить наслаждение, превзойти служебную функцию совокупления, замкнуть на себя то, что принадлежит роду. Соитие уже не служит инстинкту размножения, но множится само по себе, продлевает себя для себя.

Таким образом, величайшее наслаждение даруется нам нашей смертностью и актом воспроизводства себя в других, который мы превращаем в акт воспроизводства самого наслаждения. Нагота покрывается, влечение затормаживается, создается множество запретов, в свою очередь порождающих соблазны. Так вырастает область эротики, в которой скорейшая сексуальная разрядка уступает место многоступенчатой игре сближения и остранения. Сознание своей смертности усиливает эротическую напряженность: влечение становится круче, отчаяннее, тела сильнее сплетаются, глубже проникают друг в друга на грани грядущего небытия. Кажется, что цепляясь или впиваясь друг в друга, они смогут удержаться на краю этой бездны. Таков предел эротической одержимости, подстегнутой ужасом конца.

Но за сознанием своей смертности следует еще надежда на индивидуальное бессмертие, на то, что в каком-то смысле пребудешь всегда. Эта надежда не всегда переводима на язык религиозной веры, догматического умозрения. Она может сопрягаться со множеством самых разных религиозных, полурелигиозных и даже вполне агностических убеждений. Не всегда это ощущение возможного бессмертия перерастает даже в надежду — оно может быть просто способностью удивления, открытостью малым вероятностям, случайностям, почти невозможным чудесам и выкрутасам бытия. Так или иначе, сознание своей смертности не может не представить, хотя бы

как слабую и отдаленную перспективу, «свое иное» — возможность бессмертия. Если бы мы не знали чего-то о бессмертии, хотя бы смутно, в виде догадки, мы не могли бы знать и о нашей собственной смертности: сама граница между смертью и бессмертием прочерчивается одним и тем же знанием, сочетающим эмпирику и мистику.

Переход за границу эротически-смертного совершается как любовь. Эротика живет остранением и отсрочкой полового акта, игрой сближения-отдаления, но по ту сторону этой игры иногда, очень редко, порой лишь раз в жизни, а порою никогда возникает чувство абсолютной предназначенности друг другу, такой нерасторжимости, над которой не властна даже смерть. Если сексуальность служит средством биологического продолжения своей жизни в потомстве, а эротика — способом наслаждения в себе и для себя, вне репродуктивных целей, то любовь — это чувство бессмертия в том единственном отношении, которое соединяет двоих, делает их бессмертными друг для друга. Как эротика включает в себя сексуальность, так любовь включает в себя эротику, но не сводится к ней.

Если **между сексуальностью и эротикой лежит цивилизация**, обуздывающая природные инстинкты и тем самым переводящая их в соблазны, создающая на месте хотений бесконечность желаний, то **между эротикой и любовью лежит область личностного, персонального**. Игра эротических масок, отчуждений и сближений в конце концов встречает противодействие со стороны развитого чувства личности, которая хочет во всем и всегда оставаться собой. В эротике индивид утверждает себя и свое наслаждение как высшее по отношению к роду, но дальнейшее становление индивида постепенно выводит его и за пределы самой эротики. Любовь возникает из развития личности — как преодоление эгоизма, или, по мысли Вл. Соловьева («Смысл любви»), как спасение «Я» любящего перенесением центра его абсолютной значимости в «Ты» любимого. Как цивилизация служит орудием «магического» претворения сексуальности в эротику, так индивидуальность, развившаяся в эротике, постепенно претворяет ее в любовь.

Между эротикой и любовью — отношения далеко не спокойные, взрывоопасные, что приводит порой к деэротизации любви и к распаду даже крепких союзов. Эрос ищет отчуждения и нового овладения, какой-то постоянной щекотки, игры, уклонений, отсрочек, тогда как в любви возникает новая прямота отношений, чудо повседневной распахнутости, сплетенности, сораздельности. На совсем ином уровне любовь возвращается к простоте сексуальных отношений. Но любовное взаимопроникновение двух существ, в отличие от сексуального, может длиться нескончаемо, захватывая те же области, где происходит эротическая игра остранения: тело, одежда, слова, книги, интересы, пристрастия, раздельное прошлое, неопределенность бу-

дущего. Любовь не разряжается краткой судорогой, это непрестанная событийность двух миров: что бы мы ни делали, между тобою и мною постоянно что-то происходит. Даже разлука, нечувствие, забвение становятся знаками этого любовного языка, как пробелы между словами. Возлюбленная — это весь мир как система знаков, указывающих на нее: система метафор, символов, аллюзий, гипербол; энциклопедия поэтических образов, антология «ее» или «о ней», всеохватная «Елениана» (если ее зовут Елена), или «Наталиана», или «Ирининана»... А для женщин — «Петриада», «Алексиада», «Александриада»... Любовь — сплошной семиозис, смыслотворение; по выражению Барта, это пылающий костер смысла, где нет тел и вещей, есть только желание и взаимность, вопрос и ответ, **тревога не-** и **надежда на**. Любовь — это система уравнений между «ты» и «весь мир», область постепенных замещений, метафорических расширений, которая начинается с узкого «ты» и круто, как воронка, распахивается, чтобы вобрать все, что есть и что может быть вообще. По словам Новалиса, «что любишь, то повсюду находишь... Возлюбленная — сокращение вселенной; вселенная — продление возлюбленной...» Любовь — это простота и обыкновенность сопребывания двоих всегда и везде, готовность провести вместе вечность — или то, что отсюда, из времени, нам представляется вечностью. Конечно, мы понятия не имеем, что такое вечность в себе, как таковая; но поскольку нам дано испытывать и претерпевать время, мы по контрасту можем знать и вечность. Больше того, если бы нам не было дано некоторое чувство вечности, мы бы не имели понятия и о том, что такое время, поскольку только соотносительность этих понятий придает им смысл.

Абсолютное обычно противопоставляется релятивному, но в действительности возникает только на его основе. Любовь абсолютна именно как соотносительность двух индивидуальностей. Это соразмерность, сочлененность, сцепленность, сплетенность, свитость каждой ткани, мышцы, телесного сгиба, извива, косточки, жилки и волоконца. Женщина и мужчина так созданы, чтобы бесконечно впускать друг друга в себя, погружаться и окружать собой, свиваться, как свиваются нити в ткани. Любовь — это непрерывно снующий челнок, ткущий из объятий, переплетений, смыканий, размыканий, сжатий плотнейшую ткань нового, двойного существования. Как веревка несравненно крепче порознь составляющих ее нитей, так и любовь создает это несравненное чувство крепости. Кажется невероятным, чтобы в одном теле могло заключаться столько источников силы и радости для другого. Но ведь каждый обладает только одним, ограниченным телом, и в этой со-ограниченности двух тел — источник их неисчерпаемой способности к слиянию. **Бесконечна сама соотносительность двух конечных существ**, их созданность друг для друга.

Химера и андрогин

Здесь, конечно, не избежать вопроса: а как быть с раздвоением любовного чувства, с тем, что Герцен назвал «кружением сердца»? Можно ли одновременно любить двоих? Троих? Иногда долгая любовь вдруг раздваивается, чтобы, потеряв начальный стержень, вскоре уже растроиться, расчетвериться, рассыпаться на череду все более мельчающих увлечений... После чего, пережив период ускоренного распада и ткнувшись в тупик равнолюбия, близкого равнодушию, вернуться к единственности первого чувства.

Возможны разные варианты любовного раздвоения. Иногда желание отступает от одной женщины и полностью переносится на другую, как, например, в «Дьяволе» Л. Толстого: Евгений так воспален внезапной страстью к крестьянке Степаниде, что собственная жена Лиза, которую он продолжает любить, «особенно показалась ему бледной, желтой и длинной, слабой». Иногда любови столь различны, что могут развиваться параллельно, не вытесняя друг друга и вместе с тем делаясь все более несовместимыми. Герой бунинского рассказа «Натали» ужасается: «За что наказал меня Бог, за что дал сразу две любви, такие разные и такие страстные, такую мучительную красоту обожания Натали и такое телесное упоение Соней». Наконец, две любви могут чувственно заострять друг друга благодаря той игре сближения-отчуждения, которая присуща эротике как таковой. Сближение с одной женщиной делает еще желаннее другую, так что образы их накладываются, производя мучительно влекущие, невоплотимые химеры.[25]

Химерическая любовь, когда призрак одной любви является в гости к другой, представлена в романе Гете «Избирательное сродство». Любящие супруги Эдуард и Шарлотта вдруг оказываются перекрестно влюбленными соответственно в Оттилию (воспитанницу Шарлотты) и в капитана (друга Эдуарда). Супружеская ночь проходит под знаком сквозного движения сквозь плоть одного — к образу другого. «Теперь, когда мерцал лишь свет ночника, внутреннее влечение, сила фантазии одержали верх над действительностью. Эдуард держал в своих объятиях Оттилию; перед душой Шарлотты, то приближаясь, то удаляясь, носился образ капитана, и отсутствующее причудливо и очаровательно переплеталось с настоящим».[26] От этой близости рождается ребенок, в лице которого видны черты тех, кого супруги заочно любили, соединяясь друг с другом. Во время крещения ребенка неожиданно умирает старый пастор, а вскоре от несчастного случая гибнет и сам ребенок, что свидетельствует о хрупкости таких двойных союзов, где призрак одной возлюбленной вселяется в плоть другой и галлюцинаторно ее преображает. Вылепливая химеру, мужчина в налипшей на него «ауре» одной жен-

щины сочетается к другой, мысленно видит не ту, кого осязает, слышит не тот запах, который вдыхает; очертания ее тела колеблются, рвутся, вмещая иные изгибы. Происходит как бы операция пересадки органов: кожи, глаз, сердца — с риском мучительной смерти многотелого организма в результате несовместимости тканей.

Любовная химера находится в странном соответствии с конструкцией двутелого, двоеполого существа, андрогина, к воссозданию которого, согласно платоновскому мифу, и стремится любовь. Химеричность тем особенно прельстительна и опасна для любви, что больше всего на нее похожа, с той разницей, что андрогинизм — это сочетание двоих как новая реальность цельного сверхсущества, а химера — это сочетание таких существ, которые соединены быть никогда не могут (например, симбиоз нескольких женщин в воображении и желании любящего). Химера заостряет желание и вместе с тем усиливает чувство его временности, призрачности, тогда как андрогинность открывает краткий выход в вечность.

Любовная близость имеет удивительное свойство формировать плоть любящих, т. е. создавать из них новую двуполую целостность. У Карла Юнга есть понятия «анима» и «анимус», которые представляют женский архетип в психике мужчины и мужской архетип в психике женщины. Анима — бессознательный образ женщины, который живет в душе каждого мужчины и проецируется на фигуры окружающих женщин. Но наряду с «анима» есть еще и **корпора**[27] (мой термин – от лат. *corpus*, тело, *corporare*, воплощать, облекать плотью). Это психообраз любимого тела, с которым я сливаюсь в желании-наслаждении, некое чувственно проецируемое инополое alter ego, женское иное моей плоти, другая половина моего андрогина. Точно так же в теле женщины по мере полового созревания образуется **корпорус**, ее мужское иное. Любовный андрогин, в отличие от мифического, не есть «двуспинное чудовище» (И. Бродский), самостоятельное двуполое существо, но есть соединение корпоруса и корпоры, т. е. психообразов двух тел, какими они присутствуют в системе взаимных чувственных потребностей и ориентаций. Эта связь со своим «инотелом» может действовать (односторонне или двусторонне) и на расстоянии, как в известном стихотворении И. Бродского «Ниоткуда с любовью...» Влюбленный (в Америке) отделен от возлюбленной (в Петербурге) половиной жизни и половиной планеты, и тем не менее, «извиваясь ночью на простыне», он повторяет всем телом ее черты, как «безумное зеркало», т. е. все еще пребывает в андрогинном союзе со своей корпорой.

Вообще реальный возлюбленный находится в сложных отношениях с его психообразом, **телослепком**, часто с ним не совпадая, но ирония этого несовпадения может усиливать желание. Ирония вообще присуща желанию, которое задыхается от собственой безграничности и ищет быстрой

смены своих границ. Маленькая грудь может заострять желание в мужчине, психообраз которого — дикая самовластная самка с большой, упругой грудью, все подминающей под себя (подробнее об этой иронии желания см. в следующей главе). Корпора в мужчине и корпорус в женщине — это не просто инополые архетипы телесности, но как бы «вторая плоть», врастающая в первую, — со своими нервами, мускулами, ритмами, осязательными и пространственными ориентациями.

Платоновский образ любовного слияния как двуединого существа, андрогина, — слишком сильная метафора, чтобы быть только метафорой. В своем теле испытываешь этот метаморфоз вхождения в более сильное, упругое тело, в котором составляешь только половину, — но такую, которая то и дело теряет свои границы и забывает, где она и сколько ее, половина ли она. Там, где кожа слипается с кожей, рука сжимает руку, нога прилегает к ноге, начинают биться маленькие сердца, принадлежащие уже другому, андрогинному телу. Все, что у отдельного, однополого тела снаружи, у двуединого тела становится внутри; грудь, живот, ребра превращаются как бы во внутреннюю полость этого двуполого существа. Но главное, сердце начинает биться там, где производитель жизни припадает к источнику жизни, где они одержимы жаждой вычерпать друг друга до дна — и одновременно переполнить до краев...

И в этом безумном желании вдруг впадают в совместный ритм биения, подобный учащенному биению сердца, взволнованному, выпрыгивающему из грудной клетки, но не теряющему своей ритмичности. Соединяясь и разъединяясь, два органа образуют один центральный орган двойного организма. Туда, отхлынув от сердца, устремляются потоки крови, там все разбухает и переполняется, там действительно образуется сердце двуполого существа — сердце, скоротечная жизнь которого всякий раз кончается инфарктом, предельным учащением ритма и бурным разрывом миокарда. Оргазм — это и есть инфаркт андрогина, его скоропостижная смерть и разъятие на два трупа, которые лишь постепенно могут очнуться к своей раздельной жизни.

Если эротика соответствует сознанию нашей индивидуальной смертности и стремлению выйти из процесса родового воспроизводства, замкнуть цикл жизни и наслаждения на самом себе, то любовь — это выход за пределы себя, но уже не в «дурную» бесконечность размножения, а в бессмертие себя самого, достижимое не вообще, а только в другом. Любовь — это пробная форма бессмертия, когда я знаю, что останусь навсегда: не вообще, не где-то, а в этом единственном существе, и оно — во мне. Я не знаю, что станется с моей душой в загробном мире, будет ли она принята в вечность и в какую, но поскольку я — единичное существо, то другого единич-

ного существа достаточно, чтобы вобрать меня, понести в себе, сохранить навсегда, в отпечатке взаимности и соразмерности.

Именно потому, что любовь доходит до чего-то бессмертного в любимом, в ней проявляется готовность к смерти, но именно вдвоем и друг для друга. В любви часто возникает желание, хотя бы мгновенное, умереть вдвоем, именно потому, что вдвоем нельзя умереть. Любовь имеет отвагу заигрывать со смертью, потому что не боится ей проиграть.

Любовь и «печаль после соития»

По латинской поговорке, omne animal triste post coitum, т. е. «после совокупления всякое животное бывает печальным» (иногда добавляется: «кроме женщины и петуха»). Сексуальный акт в миг своего завершения напоминает о смерти: акт воспроизводства делает ненужным меня самого. Отсюда печаль, которая испытывается после соития, в так называемой «постконсуммационной фазе».

На эту тему писал Н. Бердяев: «Соединение в сексуальном акте призрачно, и за это призрачное соединение всегда ждет расплата.... Мимолетный призрак соединения в сексуальном акте всегда сопровождается реакцией, ходом назад, разъединением. ⟨...⟩ Сексуальный акт по мистическому своему смыслу должен был бы быть вечен, соединение в нем должно было бы бездонно углубляться. Две плоти должны были слиться в плоть единую, до конца проникнуть друг в друга. Вместо этого совершается акт призрачного соединения, слишком временного и слишком поверхностного. Мимолетное соединение покупается еще большим разъединением. ⟨...⟩ ...В самой глубине сексуального акта, полового соединения скрыта смертельная тоска... То, что рождает жизнь, — несет с собой и смерть. Радость полового соединения — всегда отравленная радость. Этот смертельный яд пола во все времена чувствовался как грех. В сексуальном акте всегда есть тоска загубленной надежды личности, есть предание вечности временному».[28]

Здесь Бердяев философски осмысляет «посткоитальный синдром», известный многим природным созданиям. Так же, в терминах посткоитальной меланхолии, и Мефистофель описывает Фаусту состояние его увенчанной страсти к Гретхен:

Ты думал: агнец мой послушный!
Как жадно я тебя желал!
Как хитро в деве простодушной
Я грезы сердца возмущал!

Любви невольной, бескорыстной
Невинно предалась она...
Что ж грудь моя теперь полна
Тоской и скукой ненавистной?..
Так безрасчетный дуралей,
Вотще решась на злое дело,
Зарезав нищего в лесу,
Бранит ободранное тело;
Так на продажную красу,
Насытясь ею торопливо,
Разврат косится боязливо...

Пушкин. Сцена из «Фауста»

Уже эротика пытается преодолеть эту печаль исполненного сексуального влечения, всячески оттягивая коитус, заново ослабляя и усиливая поток желания, чтобы не дать ему перелиться через край. Если животная сексуальность идет к удовлетворению прямым путем, то эротика ищет наиболее долгих путей между точкой желания и точкой удовлетворения, описывает круги, движется по спирали, на новых уровнях возвращаясь к началу, чтобы потом опять устремиться к неизбежному концу. Но эротика может только отсрочить, а не преодолеть посткоитальный синдром, который, как верно замечает Бердяев, скрывает в себе «смертельная тоску, предчувствие смерти». Собственно, эротика тем и отличается от животного секса, что знает о смерти, которая ждет в конце наслаждения, и пытается ее отдалить. Секс отдается смерти без боя, поскольку он и предназначен для размножения, т. е. умирания индивида в виде, продолжения жизни за пределом данной особи. Эротика есть поединок со смертью, напряженное усилие ее отдалить, раздвинуть царство желания и наслаждения; но в этом поединке, как бы он ни был героичен, эротика обречена на поражение. Как бы Фауст ни пылал страстью к Гретхен и ни пользовался магическими способами усилить свою потенцию, ему остается признаться самому себе:

На жертву прихоти моей
Гляжу, упившись наслажденьем,
С неодолимым отвращеньем.

Только на третьем уровне, любви, совершается преодоление смерти — не только в том общем смысле, в каком о бессмертной любви пишут Платон (в «Пире») и Вл. Соловьев (в «Смысле любви»), но и в конкретном смысле

4 Зак. 3560

преодоления «маленькой смерти», посткоитального синдрома. Исполнение телесного акта любви не опустошает, не вызывает печали, уныния и тем более отвращения, а наполняет благодарностью за возможность воплотить уже в этой жизни сопринадлежность двоих.

«После сексуального акта разъединенностъ еще больше, чем до него. Болезненная отчужденность так часто поражает ждавших экстаза соединения» (Н. Бердяев). Это случается в сексе, в эротике, но не в любви. Бердяев в своих размышлениях о поле не заходит на более высокий уровень эротического, которое отдаляет эту смертную истому, и любви, которая вообще одолевает и гасит ее опытом разделенной близости.

У любви есть одно свойство, которое позволяет преодолевать мучительный перепад между одержимостью и расслабленностью, между желанным и жалким, — это **нежность**. В наше время понятие нежности совершенно потеряло кредит, оно замусолено в масскультуре («сентиментальность», «ландыши», «слюни», «сироп»), его почти неприлично употреблять всерьез, а между тем оно составляет самый центр любовных отношений, точку подвижного равновесия между «желать» и «жалеть». Нежность — это способность плавиться, размягчаться на огне желания. Желание может быть твердым, хищным, требовательным, подчиняющим свой предмет; когда же оно размягчается, становится приемлющим, то переходит в нежность. Если еще дальше двигаться к «жидкому» состоянию души, то получится жалость, слезность, полная размягченность, готовность течь и изливаться. **Нежность — как раз посредине между желанием и жалостью**, это такой полураствор, в котором желание еще сохраняет свой кристалл, огонь, упор, но уже оплавлено, легко принимает формы другой души и тела, вбирает в себя их глубокий оттиск. Нежность — это склонение, приникание, свивание, оплетание, оплывание, облегание, это состояние растений, перевившихся своими гибкими ветвями. А жалость уже не оставляет себе никакой отдельной формы, она вся растворяется в жалеемом, омывает его, плещется вокруг него слезным морем, благоухающим мирром...

На своих высотах любовь триедина, что отмечено В. Набоковым. Федор Годунов-Чердынцев, герой «Дара», «сразу добирался (чтобы через минуту скатиться опять) до таких высот нежности, страсти и жалости, до которых редкая любовь доходит» (гл. 3). Та же триада — у Бунина: «...возбуждало его жалостью, нежностью, страстью...» (рассказ «Визитные карточки»). Но кажется, из этих трех главное — нежность, это сердцевина всех любовных состояний, тем более что она может питаться и силой желания, и жалеющей восприимчивостью.[29]

Нежность усиливается желанием, но не исчезает с его утолением. Половое соединение в любви завершается не отчуждением, а каким-то успокоени-

ем души, которая восходит на новую ступень приятия другого, освобождаясь от телесного желания и тем более остро ощущая неизбывность другого желания и другого наслаждения. Это состояние особой нежности, очищенности, просветленности, как в той паузе, которая наступает после исполнения великой музыки, — она еще продолжает звучать в душе. И то, что она звучит в тишине, не ослабляет, а усиливает ее воздействие, поскольку из времени она как бы переходит в вечность, остается навсегда, уже не как последовательность звуков, а как музыкальная архитектура, созданное музыкой расчлененное пространство, «Платонова метрика».

Моцарт говорил, что музыкальное произведение является ему сразу как целое, которое потом приходится расчленять на последовательные фазы звучания; но в конце концов музыка снова собирается в некий ансамбль, все части которого звучат одновременно, как части архитектурного ансамбля одновременно предстают взору.[30] Так и любовь: приостановка времени в оргазме как бы дает сигнал к переходу всего процесса телесной близости в некий неподвижный ансамбль, архитектонику счастья и вечности, как в следующем отрывке из Э. Хемингуэя: «...Вдруг в неожиданном, в жгучем, в последнем весь мрак разлетелся и время застыло, и только они двое существовали в неподвижном остановившемся времени...»[31]

Посткоитальный синдром снимается посткоитальным блаженством — другого порядка, чем мучительное наслаждение коитуса, волнами наплывающее и откатывающее, которое приходится то взнуздывать, то сдерживать. Это состояние всепронизывающей нежности, умиления, растворения друг в друге уже без всяких усилий, без дрожи и перепадов желания. Если соитие соотносится с мучительно-сладким процессом жизни, а растрата семени и посткоитальный синдром — со смертью, то посткоитальное блаженство, которое дается только любовной близостью, есть малый образ бессмертия.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Сексология: Энциклопедический справочник. 3-е изд. Минск: Белорусская энциклопедия, 1995, с. 271.

2. The Complete Dictionary of Sexology: New Expanded Edition // Ed. Robert T. Francoeur. NY: Continuum, 1995, p. 588. При этом сексология разделяется на «генетическую, морфологическую, гормональную... нейрохимическую, фармакологическую..., концептивно-контрацептивную... эмбриональную, детскую... гериатрическую...», всего 20 разделов, из которых лишь один — «социокультурная» сексология.

3. *Мишель Фуко.* Воля к знанию. История сексуальности. Т. 1 // *Мишель Фуко.* Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. / Пер. С. Табачниковой. М.: Магистериум Касталь, 1996, с. 168, 169.

4. *Ролан Барт.* Фрагменты речи влюбленного (1977) / Пер. с франц. Виктора Лапицкого. М.: Ad Marginem, 1999, с. 217–218.

5. «"Эротизм" в особенности относится к приятным чувственным стимулам и реакциям, связанным с сексуальным возбуждением, в отличие от сексуального поведения в актах сношения и размножения» (The Complete Dictionary of Sexology... P. 191). «Эротика — сложное и хрупкое состояние личности, замешанное на эмоциях, страсти, фантазии, воображении, сексуальности, где наигранное и естественное сплетены в один причудливый узел» (Сексология... с. 341–342. Жорж Батай сопоставляет эротику с трудом и религией, двумя видами деятельности, выводящими человека из царства природы. «...Эротизм отличается от животной сексуальной импульсивности тем, что он в принципе, так же как и труд, есть сознательное преследование цели; эротизм есть сознательное искание сладострастия». (*Ж. Батай.* Слезы Эроса // *Ж. Батай.* Танатография Эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб.: МИФРИЛ, 1994, с. 282.

6. *Александр Кожев.* Введение в чтение Гегеля. Вместо введения / Пер. Г. Галкиной // Новое литературное обозрение, № 13. 1995. С. 61, 62.

7. *Ролан Барт.* Фрагменты речи влюбленного / Пер. В. Лапицкого. М.: Ad Marginem, 1999, с. 297.

8. *Бахтин М. М.* Проблема речевых жанров //*Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. С. 271.

9. *Бахтин М. М.* К методологии гуманитарных наук // Там же, с. 373.

10. *Ролан Барт.* Фрагменты речи влюбленного, цит. изд., 292.

11. *Виктор Шкловский.* Искусство, как прием // *Виктор Шкловский.* О теории прозы. М.: «Федерация», 1929, с. 13.

12. *Шкловский В.* цит. соч., с. 18.

13. *Мишель Монтень.* Опыты. Кн. 3. М.–Л., Наука, 1960, с. 126, 127 («Литературные памятники»).

14. *Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы. Кн. 3, гл. 2 и 8. // *Достоевский Ф. М.* ПСС., Л.: Наука, 1976. Т. 14. С. 91, 126.

15. *Шкловский В.* Розанов, // *Шкловский В.* «Сюжет как явление стиля». Петроград, изд. «Опояз», 1921, с. 4.

15 а. *Борохов Э.* Энциклопедия афоризмов (Мысль в слове). М.: Аст, 1999, с. 493.

16. *Лотман Ю. М.* Структура художественного текста. М.: Искусство, 1980, с. 282, 288.

17. Цит. по изд. *Миллер Г.* Тропик Рака; *Лоуренс Д. Г.* Любовник леди Чаттерлуй / пер. И. Багрова, М. Литвиновой. Красноярск: «Гротеск», 1993, с. 390, 391. Кстати, нельзя не обратить внимание на перекличку лоуренсовских образов с гоголевскими, в сцене сладострастной скачки панночки и Хомы в «Вие». Лоуренс: «...Будто звенят-звенят колокольчики, все тоньше, все нежнее — так что вынести невмоготу». Гоголь: «Но там что? Ветер или музыка: звенит, звенит, и вьется, и подступает, и вонзается в душу какою-то нестерпимою трелью... Он слышал, как голубые колокольчики, наклоняя свои головки, звенели». И далее вопли ведьмы, которую удалось оседлать Хоме, «едва звенели, как тонкие серебряные колокольчики, и заронялись ему в душу... Он чувствовал бесовски сладкое чувство, он чувствовал какое-то пронзающее, какое-то томительно-страшное наслаждение». Скакание Хомы на панночке есть эротически остраненное, метафорическое описание соития; таким образом, перекличка Лоуренса с Гоголем здесь

не случайна — видимо, колокольчики, действительно, звенят. О демоническом эротизме у Гоголя см. *Михаил Эпштейн*. Ирония стиля: Демоническое в образе России у Гоголя // Новое литературное обозрение, № 19. 1996. С.129–147.

18. *Апулей*. Метаморфозы, или Золотой осел. М.: «Художественная литература», 1969, с. 420.

19. Такое соотношение между понятиями «тела» и «плоти» находит поддержку в феноменологическом анализе: «...*Плоть*, можно сказать, это *состояние тела, но не тело* в своей анатомической и перцептивной ограниченности; тело трансгрессивное, т. е. переходящее свой предел его утверждением, и есть то, что я бы назвал плотью». *Валерий Подорога*. Феноменология тела. М.: Ad Marginem, 1995, с. 128.

20. *Michel Surya*. Georges Bataille, la mort a l'oeuvre. Paris: Gallimard, 1992, p. 172, 179.

21. *Достоевский Ф. М*. ПСС. Л.: Наука, 1974. Т.10. С. 514.

22. *Бердяев Н*. Миросозерцание Достоевского, // *Бердяев Н*. Эрос и личность. Философия пола и любви. М.: Прометей, 1989, с. 107.

23. Н. Бердяев. Самопознание, гл. 2 // *Бердяев Н*. Эрос и личность. Философия пола и любви, цит. изд., с. 135.

24. *Ж. Батай*. Слезы Эроса // *Ж. Батай*. Танатография Эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб.: МИФРИЛ, 1994, с. 278, 282.

25. Химера в греческой мифологии — эклектичное существо, сочетающее в себе льва, козла и змея и при этом изрыгающее огонь, что усиливает его сходство со страстью.

26. *Гете И. В*. Избирательное сродство // *Гете И. В*. Соб. соч. В 10 т. М.: Художественная литература, 1978, с. 289, 290.

27. Термины «корпора» и «корпорус» (*corpora, corporus*) образованы по аналогии с «анима» и «анимус» от латинского *corpus* (род. падеж *corporis*), «тело», «плоть».

28. *Бердяев Н*. Самопознание. Гл. 2 // *Бердяев Н*. Эрос и личность. Философия пола и любви, М.: Прометей, 1989, с. 135.

29. Есть и совсем забытое слово «нега» — смесь нежности, страсти и наслаждения. К сожалению, вместе с этими «архаическими» словами выпали и целые пласты чувств, во всяком случае постмодерная культура рубежа XX–XI вв. их чуждается и почти не артикулирует. Между тем в пушкинской любовной лирике «нежность» и «нега» едва ли не ключевые слова, которые и обозначают классическую меру, присущую мироощущению Пушкина: влажность и текучесть души, расплавленной на огне желаний. «В ее объятиях я негу пил душой» («Дорида»); «Мои небрежные напевы вливали негу в сердце девы...» («Не тем горжусь я», черн.). «Тебя лобзал немым лобзаньем, / Сгорая негой и желаньем...» («Кавказский пленник»). «И жар младенческих лобзаний, / И нежность пламенных речей...» (там же). О жидкостно-огневом представлении души у Пушкина см.: *Михаил Гершензон*. Ключ веры. Гольфстрем. Мудрость Пушкина. М.: Аграф, 2001, с. 150–161.

30. «Все это наполняет мою душу огнем... и все целое, хотя бы оно было длительным, стоит почти полным и завершенным в моем уме, так что я могу обозреть его одним взглядом, как изящную картину или прекрасную статую. Нет, я не слышу в своем воображении последовательность частей, но я слышу их как бы все сразу (gleich alles zusammen). Я не могу передать, какой это восторг! ⟨...⟩ В конце концов, самое лучшее, — это слышать в действительности звучание всего ансамбля (tout ensemble)». (*The Creative Process. A Symposium* / Ed. with an Introd. by Brewster Ghiselin. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1985, p. 34–35). Подлинность этого письма твердо не установлена.

31. Роберт и Мария в романе Э. Хемингуэя «По ком звонит колокол» (ч. 1, гл. 13).

ХИТРОСТЬ ЖЕЛАНИЯ И КОНЕЦ ИСТОРИИ

Если развитие культуры имеет столь далеко идущее сходство с развитием индивида и действует теми же самыми средствами, не должен ли оправдаться диагноз: некоторые культуры — или культурные эпохи, возможно, что и все человечество, — не стали ли под влиянием устремлений культуры «невротическими»?

Зигмунд Фрейд. Неудобства культуры[1]

Об эротизме мы знали, что он на обочине истории, но если бы история наконец пришла к завершению или даже только приблизилась бы к концу, эротизм уже не был бы на ее обочине.... На мой взгляд, история закончилась бы, если бы уменьшилось неравенство прав и жизненных уровней. Это стало бы предпосылкой неисторического способа существования, выразительной формой которого является эротическая деятельность. С этой точки зрения, неизбежно гипотетической, осознание эротической истины предвосхищает конец истории...

Жорж Батай. Послесловие к «Истории эротизма».[2]

Эрос и ирония

Если предыдущая глава рассматривала эрос как отношение индивидов, данная глава посвящается теме, которую со времен Фрейда принято обозначать как «эрос и цивилизация». Ее трактовка у Фрейда, как известно, антитетична. «С одной стороны, любовь противится интересам культуры, а с другой — культура угрожает любви ощутимыми ограничениями».[3] Фрейд видит исток цивилизации в борьбе принципа реальности с принципом удовольствия.

«...Принцип удовольствия присущ первичному способу работы психического аппарата... Под влиянием стремления организма к самосохранению этот принцип сменяется "*принципом реальности*", который, не оставляя конечной цели — достижения удовольствия, откладывает возможности удовлетворения и временно терпит неудовольствие на длинном окольном пути к удовольствию».[4]

Но только ли под воздействием принципа реальности удовольствие избирает для себя окольный путь, или эта окольность, эта потребность в самоотсрочке входит в существо самого принципа удовольствия? Как замечает сам З. Фрейд, «мы так устроены, что способны интенсивно наслаждаться только контрастом и только в незначительной степени — единообразным состоянием. Гете даже предостерегает: "Ничто нам не дается так тяжело, как череда прекрасных дней"».[5] Иными словами, принцип удовольствия содержит потребность контраста в самом себе. Чтобы наслаждаться, нужно желать, а чтобы желать, нужно откладывать утоление желания, более того, научиться извлекать наслаждения из самой этой неутоленности.

Двойственность цивилизации в ее отношении к либидо заложена в самом либидо. Подавление либидо есть способ его усиления, не только сублимации («возвышения»), когда оно претворяется в произведения культуры, в поэмы и романы, в машины и симфонии, но и взрывообразного роста самого желания. Сама цивилизация есть **продукт иронии, заложенной в основании либидо**, где знаки репрессии моментально превращаются в знаки дополнительного наслаждения и экстаза. Желанная женщина надевает лифчик, чулки, платье — и делается еще более желанной, причем сами эти покровы, которые закрывают путь сексуальному влечению, безгранично расширяют область эротических влечений, так что эротизируется — «эронизируется» — все, вплоть до книги, которую читает желанное существо, или города, в котором оно живет. Передник, занавеска, закрытая или полуоткрытая дверь в комнату, принадлежность другому сословию или чуждой системе убеждений, обремененность работой и профессиональными обязанностями, каждое сказанное слово и интонация, даже гримаса, неловкость, некрасота — все это пронизано «эронией», иронией возбуждающего намека, оттесненного секса и побеждающего эроса. Желание есть некая кривая, по которой природа посылает импульс размножения самой себе, а человек по этой кривой убегает из природы. Эротика — обман природы, попытка втереться к ней в доверие и говорить на ее языке, придавая противоположные значения ее знакам, прикрывая ее наготу, чтобы усилить влечение к наготе. **Цивилизацию можно рассматривать как грандиозную игру либидо с самим собой, систему его возрастания через самоподавление**. Вопреки расхожему фрейдистскому представлению, цивилизация — это не тюремные оковы, из которых желание хочет поскорее освободиться, напротив, это золотые цепи, которыми желание украшает себя. По отношению к отдельным личностям цивилизация может действовать как репрессивная сила, но в целом человечество само выращивает в себе неутолимость желания посредством отсрочек и запретов.

Поэтому вряд ли можно принять обязательную для классического фрейдизма связь между цивилизацией и неврозом и определение человека как невротического животного. Самоподавление желания — признак его здоровья, его владения собой. Только слабая эректильная функция требует скорейшей разрядки, потому что не может выдержать долгого напряжения (так называемый ejaculatio praecox, преждевременный выброс семени). Способность к многогранному и многоступенчатому наслаждению включает в себя и искусство воздержания, саморазделение либидо на две силы, играющие между собой, торопящие и замедляющие процесс разрядки.

Как уже отмечалось в предыдущей главе, эротизм тем и специфичен для человеческого рода, что половой акт уже не служит инстинкту размножения, но умножается сам на себя, продлевает себя для себя. Отсюда и название данной главы, где переосмысляется конфликтное отношение «эроса и цивилизации», подразумеваемое у З. Фрейда и его последователей. На мой взгляд, точнее говорить об **эросе самой цивилизации** и рассматривать этот конфликт как присущую ему самому иронию — иронию желания, которая прослеживается и в иронии истории.

Мы начнем с того, что проследим иронию, или «хитрость» полового желания в его собственной сфере, а затем развернем ее в ироническую диалектику цивилизации, которая «либидоносно» устремляется к собственному концу и одновременно ищет способов его предотвращения. Под диалектикой мы понимаем здесь не какую-то специфическую гегелевскую, или марксовскую, или адорновскую диалектику, а совокупность тех противоречий, которые определяют динамику желания и его роль в истории. Обычно *противоречие* считается категорией мышления и речи (откуда и сам термин — contradiction). Но нечто сходное с противоречием есть и в структуре желания-наслаждения. Это двойственность самого желания, которое имеет наслаждение своим предметом и одновременно само выступает как его предмет. При всей условности такого различения, можно сказать, что **желание наслаждения** — это природный импульс; **наслаждение самим желанием** — это культурная составляющая. Таким образом, диалектика желания-наслаждения выступает в последующем анализе и как диалектика самой сексуальности-эротичности, ее природных и культурных составляющих.

Хитрость желания

Обычно в сексологии вычерчивается четырехфазовая схема коитуса, предложенная У. Мастерс и В. Джонсон: возбуждение, плато, оргазм, раз-

рядка.[6] Плато, на которое приходится основное время коитуса, между началом эрекции и началом оргазма, — единственная из фаз, изображаемая горизонтальной чертой (первая и третья — подъем, четвертая — спуск). Но в реальности это плато колеблется, оно состоит из множества подъемов и спусков, это волнистая линия, синусоида, порою острая, как зигзаг; холмистая местность, а не плоская равнина. Если вчувствоваться, «вщупаться» в то, что происходит во время соития, то можно ощутить волны возбуждения, переливы желания, проходящие по мужскому чувствилищу. Наслаждение убывает, если оно не обновляется, как усыпляет даже большая скорость, если она не прерывается толчками, остановками, замедлениями, ускорениями.

Хитрость желания — не те уловки, какими желание достигает своей цели и пастушок заманивает пастушку в уединенный грот, чтобы в тишине послушать пение ручья. Здесь подразумеваются, напротив, те уловки, какими желание ускользает от своей природной цели, дабы искусно себя взбодрить и, как можно полнее изливаясь в наслаждении, как можно дольше не иссякать. Желание все время ходит по краю наслаждения, пытаясь достичь этого края и в то же время не перелиться через него, не истощить себя преждевременно.

Желание часто представляется прямодушным, открытым, ищущим скорейшего утоления. «Желаю того-то и того-то, а значит, так тому и быть». На самом деле, как слово с лазейкой, желание имеет свою оговорку. Тайна желания в том, что оно хочет и не хочет своего утоления, оно хочет утоления с оттяжкой, чтобы сохранять себя в качестве желания. Оно хочет быть и не быть, оно ищет раздвоения на сейчас и потом. Желание с лазейкой — это такое желание, которое длит себя наряду со своим утолением и вопреки ему, которое не хочет стать фактом, как и слово боится своей объективации, само себя оговаривает, чтобы закручиваться по спирали в бесконечность смысла. Желание обвивается вокруг себя, оно фигурно, витиевато, оно кружит и кружит, чтобы избежать полного исполнения — в оргазме, в утоленной утопии, осуществленной мечте.

«Что же такое лазейка сознания и слова? — спрашивает М. М. Бахтин, размышляя о речевом поведении Ф. М. Достоевского и его героев. — Лазейка — это оставление за собой возможности изменить последний, окончательный смысл своего слова. Если слово оставляет такую лазейку, то это неизбежно должно отразиться на его структуре. Этот возможный иной смысл, то есть оставленная лазейка, как тень, сопровождает слово. По своему смыслу слово с лазейкой должно быть последним словом и выдает себя за таковое, но на самом деле оно является лишь предпоследним словом и ставит после себя лишь условную, не окончательную точку».[7]

Вот так и желание выдает себя за «последнее слово», за порыв к «полному и окончательному» наслаждению, а между тем оставляет за собой пути к отступлению, чтобы избежать опустошительной разрядки. Желание максимально выявляет свою интенцию, когда оказывается *предпоследним*, т. е. ставит себя на самой грани усиления-неутоления, «ставит после себя лишь условную, не окончательную точку», сохраняет резерв для нового порыва, который опять-таки оказывается пред-последним.

Как уже говорилось в главе об эротологии, *желание* отличается от *хотения* тем, что оно обращено на невоплотимые вещи, уходящие в бесконечность: славу, любовь, бессмертие, вечность, покой — в отличие от достижимых предметов хотения: еды, питья, полового акта. К этому можно прибавить, что желание не только стремиться к недостижимому, но и от себя привносит недостижимость в свои цели. Этими оговорками желания и образуется область эроса, в его отличие от сексуальности. Удовлетворение достигается оргазмом, но желание, раздваиваясь и избегая утоления, превращает близость в чреду ускользаний, в длительную игру, которая торопит оргазм — и вместе с тем силится его отдалить, как награду и кару. Точно так же утоление голода и жажды «хитро» откладывается этикетом застолья, порядком беседы, затейливостью кушаний и приборов, ожиданием гостей и очередных блюд... Чем больше времени и усилий тратится на многосложный ритуал ухаживания, тем сильнее радость сближения, но и внутри самой близости действует все тот же инстинктивный ритуал остранения, отсрочки, временного лишения, направленный на еще более интенсивное переживание близости, на предотвращение того, что этолог и философ Конрад Лоренц называл «энтропией чувства».[8]

Желание с лазейкой, как и слово с оговоркой, — это желание, которое направлено одновременно на предмет и на самого себя: оно себя знает и *себя желает*, оно саморефлективно подпитывает себя отдалением предмета, изъятием его из себя, разглядыванием, отбрасыванием, новым поспешанием и новой задержкой. Это, перефразируя Бахтина, «бесконечность саможелания с оглядкой».[9] Цель желания — не сойти на нет, а получить желаемое и одновременно усилить его желанность, т. е. возрасти вдвойне. Желание не хочет утоляться ценой потери себя. Хитрость желания — не только в том, чтобы обходить преграды, но и в том, чтобы расставлять их перед собой, делая еще более желанным их преодоление. Такое желание создает *соблазн*, т. е. усиливает себя противодействием себе. Соблазн — это выигрыш желания под маской проигрыша, отказа в осуществлении. Соблазн — это саморефлексия, самоудвоение желания в зеркале запрета. Для хотения отказ только мучителен, для желания — желанен и сладостен. Желание по своей природе культурно, оно себя возделывает, лелеет,

и вся человеческая цивилизация происходит, возможно, от этой исходной *культурности желания*, которое ставит себе преграды, чтобы расти вместе с ними.

В образном контексте «влагалища» уместно говорить о *вложениях*, инвестициях, об их отдаче и росте. На выпад следует ответ, встречное движение. Так многократным взаимным усилением толчков и отпоров производится «максимальная инвестиция по данной позиции», после чего меняется позиция, точка упора, и начинается новая серия толчков, восходящая до очередного максимума.[10] Способом прерывания серии служит остановка, вынимание и новое вхождение... Прерывание — это эротический аналог остранения, отчуждения как предпосылки нового завоевания. Происходит все время мелкая торговля, клевки, переносы, обмены... Вложить, но не отдать слишком много, чтобы оставить силу желания впрок. Вылазка, но с маленькой лазейкой обратно, в окоп. Выйти в полный рост — значит тут же пасть смертью храбрых на поле боя, брызнув фонтаном горячей крови. Хитрость желания ищет обходных путей, делает шаг вперед, отскакивает назад, мелко трепещет, ускользает и снова набрасывается. Но такова и стратегия боя и финансовых ставок, инвестиций, биржевых закупок-продаж. Продать в одном месте и закупить в другом, мелкими спекуляциями, игрой акций наращивая капитал.

Хитрость — неизбежная спутница торговли в сложной экономике либидо. Это торговля между желанием и наслаждением: каждое стремится побольше взять и поменьше отдать, чтобы сохранить свою остроту. Повышение ставок и образует сюжет этой захватывающей игры. Желание пытается купить как можно больше наслаждения и в то же время не растратить себя целиком. Желание себя бережет. Желанию себя жалко. Все время идут, переплетаясь и перемежаясь, две синусоиды, две волны: усиления и сдерживания. Желание питает наслаждение и вместе с тем недокармливает, чтобы держать его взнузданным, не дать понести и опрокинуть себя в бездну оргазма, убийственного для них обоих.

Удача и дар соития — это не просто наслаждение, но степень его ощутимости, то есть сила рывков, длительность ускорений и торможений, смена скоростей. Обычная, утилитарная цель поездки: доехать как можно быстрее, истратив как можно меньше горючего. Эротическая цель — доехать как можно медленнее, окольными путями, используя как можно чаще и газ, и тормоза. Как можно больше встряски, перепадов, перехватов, не как на хайвэе, а как на роллер-костере (roller coaster). Так называется аттракцион в увеселительном парке, представляющий собой замкнутую несколькими петлями рельсовую дорогу, проложенную по высокой эстакаде с резкими поворотами и крутыми спусками и подъемами, пассажиров

которой на огромной скорости бросает в разные стороны. Роллер-костер никуда не довозит, возвращает к тому же входу-выходу, но делает предельно ощутимым, восхитительно-опасным само прохождение пути. Точно так же у либидо затратная психофизическая экономика, которая и не должна быть экономной. Это не просто наслаждение скоростью, но наслаждение второго порядка, которое остраняет первое, т. е. делает его максимально ощутимым через его прерывание и возобновление, замедление и ускорение. Это искусство прибавлять потенциальную энергию либидо к кинетической, а не вычитать вторую из первой, опустошаясь в ее реализации. Благодаря умелому лавированию между желанием и наслаждением спуск может вести к новому взлету, как в искусстве воздухоплавания.

Эрос и история. Эротосфера

Желание характеризуется не только своей «хитрой» самораздвоенностью, но и обращенностью на предметы чужих желаний. Этим определяется уже не его психофизика, а его психосоциальная динамика. Где есть желание, там есть и общение, зачаток социальности и историчности, поле для столкновения воль, амбиций, авторитетов. Здесь опять-таки стоит вспомнить бахтинскую теорию слова, которое имеет двоякую направленность — и на обозначаемый предмет, и на другое слово. Хотение и желание различаются, как объектная и контекстуальная направленность слова. Хотя объектность образует базовый природный слой человеческих влечений, специфическим для последних является именно контекстность, направленность на другие желания. Желания, как и слова, всегда обращены к «уже сказанному» и «уже желанному», к словам, уже бывшим в употреблении, к телу, уже бывшему предметом желания. Мы желаем чего-то, что уже было, есть или будет желанно другими; своим желанием мы отвечаем на чужие желания или создаем их предпосылку. Желаемое нами входит в игру желания и создает позиции *соперников* и *ревнителей*, т. е. других, желающих того, что желаем мы, что учреждается как ценность нашим желанием.

Мы создаем рефлексию желания даже тогда, когда проецируем его на казалось бы невиннейший объект, никогда раньше не бывший предметом желаний и сам их не испытывавший. Само желание несет в себе то зеркало, в котором будут глядеться и узнавать себя другие — и прежде всего, сам объект желания. Это называется *совращением* — вовлечение невинного в круговорот желаний, бесконечно множимая рефлексия желания, которое никогда не может быть однократным, невинным, самим для себя, но будит в желаемом желание быть желанным.

Александр Кожев, французский мыслитель, влиятельный интерпретатор Гегеля, поставивший тему «конца истории» в фокус европейской мысли второй половины XX века, отмечал эту рефлексивность, «вторичность», присущую не только мысли и слову, но и человеческому желанию, которое всегда направлено на чужое желание:

«...Антропогенное Желание отлично от животного Желания... тем, что оно направлено не на реальный, "положительный", данный объект, а на некоторое другое Желание. ⟨...⟩ Точно так же Желание, направленное на природный объект, человечно только в той мере, в какой оно "опосредовано" Желанием другого, направленным на тот же объект: человечно желать то, что желают другие, — желать потому, что они этого желают».[11]

Далеко не случайно тот же самый мыслитель, который поднял гегегевскую тему «конца истории», ставит вопрос о рефлексивности и самореферентности желаний, тем самым вырывая их из царства инстинктов и хотений. Если желания принадлежат порядку истории, а не природы, то можно сказать, что и **история принадлежит порядку желания**, в ней действуют те же соблазны — и та же **ирония**, которая отдаляет конец истории по мере приближения к нему. Эрос — природа в момент отчуждения от себя, когда она, собственно, и становится историей: на смену циклическому повтору приходит ускорение, торопливость и одновременно потребность замедления, прерывистый, судорожный ход времени, ожидание и оттяжка последнего мига. Такова вообще **сюжетика** желания, действующая и в истории, и в литературе, и в нарративе частной жизни: в любой последовательности событий, во всяком движении и погоне возникают помехи, которые их неожиданно ускоряют, и внезапные прорывы, которые, напротив, отдаляют от цели. История есть величайшее метасексуальное напряжение человеческого рода, путь желания, который ведет одновременно к его утолению — и возрастанию в объеме всечеловеческой, планетарной **эротосферы**.

Для Фрейда существовало только индивидуальное бессознательное, Юнг открыл более глубокий слой коллективного. Нельзя ли говорить об эротосфере как о *коллективном либидо* в том же смысле, в каком Юнг говорит о коллективном бессознательном? **Эротосфера** — это совокупность всех цивилизационных процессов и артефактов в их отношении к желанию, как способов его утоления и сдерживания, разрядки и отсрочки. Кто является субъектом или носителем этого желания? Он тот же, что и носитель коллективного разума, образующего ноосферу, — объединенное человечество как субъект истории и всех мыслительно-трудовых трансформаций нашей планеты.

Состав эротосферы не менее сложен, чем состав других планетарных сфер — ноосферы, семиосферы. В нее входят те же ценности культуры,

средства коммуникации, знаковые системы, орудия и предметы труда и потребления... Желание опосредуется всеми этими бесчисленными иерархиями знаков и ценностей, сдерживается и усиливается системами запретов-поблажек, переходя тем самым из инстинктивно-сексуальной в собственно эротическую сферу. Ноосфера, семиосфера, эротосфера различаются не предметно, а функционально — это, по сути, лишь разные призматические преломления одной антропосферы, окружающей нашу планету. При анализе этих трех сфер можно использовать традиционное расчленение трех аспектов исследований языка: синтаксиса, семантики и прагматики. Семиосфера — это, так сказать, синтаксис антропосферы, система соотношений ее знаков и текстов, коммуникативно-информационных составляющих. Ноосфера — ее семантика, система значений, смыслов, многообразие разумов и ментальностей, образующих мыслящий слой планеты. Наконец, эротосфера — это прагматика антропосферы, соотносящая всю ее знаковую и мыслительную наполненность с желаниями ее создателей-пользователей, человеческих субъектов.

Эротосфера строилась на протяжении тысячелетий, и с каждой новой эпохой возрастало ее внутреннее напряжение. Отсюда почти физическая трудность, которая ощущается в современной цивилизации, еле справляющейся с массой накопленного желания. Вот как характеризуется этот механизм самозаводящихся желаний, усиленно пестуемых и вместе с тем сдерживаемых современным обществом, в романе Мишеля Уэльбека «Элементарные частицы» (словами главного героя Мишеля Джерзински):

«Общество рекламно-эротическое, в котором живем мы... стремится к организации желания, к его разрастанию в неслыханных масштабах, удерживая его удовлетворение в пределах интимной сферы. Чтобы такое общество функционировало, чтобы соревнование не прекращалось, необходимо приумножать желание, нужно, чтобы оно, распространяясь, пожирало человеческую жизнь».[12]

Насколько долго может продолжаться этот процесс приумножения желаний, пожирающих человеческую жизнь? Можно ли предвидеть, что со временем механизмы сдерживания откажут и что затянувшаяся фаза плато — возбуждения-затухания — перейдет в следующую, неудержимый подъем и затем спуск? Запас накопленного желания слишком велик, и наступает предчувствие той последней судороги, которая изольет его и опустошит все его ресурсы.

Не отсюда ли постоянные слухи о конце света, которые возобновляются с каждым поколением? Чем может стать этот ослепительный оргазм, в котором сразу сгорит накопленное желание всего человечества? Всеобщий промискуетет? Агрессия всех против всех? Садизм одних и мазохизм

других, находящих друг в друге счастье тотального (само)разрушения? Торжество абсолютной бисексуальности и полиморфности, бесконечное умножение половых валентностей? Андрогинизм — превращение всех пар в неразъемных двуголовых и двуспинных зверей? В любом случае тотальная разрядка желания будет концом самого желания, в бодрящем режиме которого привыкло жить человечество.

В размышлениях о судьбах либидо, накопленного в цивилизации и ждущего своей разрядки, мы можем исходить из тех особенностей желания, которые человечество как родовой субъект делит со своими представителями, индивидами. При этом мы следуем общему принципу сходства онтогенеза и филогенеза, о котором неоднократно напоминал Фрейд: «Аналогия между эволюцией культуры и путем развития индивида может быть значительно расширена».[13] Если цивилизация есть накопленная энергия задержанного и отсроченного либидо, то о путях его разрядки мы наиболее достоверно можем узнать из опыта индивидуального желания и его метаморфоз.

Есть три возможных способа работать с желанием: (1) подавлять, (2) утолять и (3) усиливать. Один путь — аскетический, путь святых, мудрецов и подвижников: отказ от желаний, ведущих к пороку и страданию, неволадению собой, зависимости от внешних соблазнов. Другой путь — гедонистический: удовлетворять все возникающие желания, разряжать их энергию, снимать на их пути все препятствия, ведущие к неврозам. Между этими двумя крайностями, аскезы и гедонизма, есть еще один путь — производительный, креативный: выращивать и пестовать свои желания, не давать им полной разрядки, но использовать их энергию для творческих свершений.

Именно этот путь по преимуществу избрала западная цивилизация. Вообще рост цивилизации возможен именно в силу растущих «ножниц» между желанием и наслаждением. И аскетика, и гедонизм предлагают уравнение желание и наслаждения либо на нулевом уровне (отказ от желаний), либо в порядке прогрессии (желание переходит в чувственное наслаждение и сполна реализуется в нем). Для строительства цивилизации в обоих случаях не остается движущей энергии: либо человек замыкается на удовлетворении желаний, либо, подавляя свое естество, обращается к сверхъестественному порядку вещей. Цивилизация лежит между естественным и сверхъестественным, как сфера искусственного. Именно усиление желания при нехватке его удовлетворения и производит рост энергии, которая, не разряжаясь в физических актах, создает культурные ценности.

В современной цивилизации работают все три принципа, но аскетика и гедонизм являются маргинальными, а продуктивность — центровым. Люди монашеского типа, умерщвляющие свою плоть, явление редкое. Чаще

встречаются «прожигатели жизни», любители наслаждений, но и этот тип образует периферию общества, в центре которого — люди работяще-созидательного типа. В их жизни есть и аскетические, и гедонистические элементы: подавление одних желаний и удовлетворение других, — но в целом степень их желаний значительно превосходит степень удовлетворения, и именно эта неудовлетворенность заставляет производить символические замены желаемых объектов и находить символические способы утоления желаний.

Конец истории как предмет желания. Утопия и апокалипсис

Гедонизм и аскетизм на уровне идео-теологических построений превращаются в утопию и апокалипсис. Утопия — сладострастный образ будущего, которым распаляется желание исторического конца; апокалипсис — образ кары и гибели, который, наоборот, удерживает от конца, призывает помедлить, образумиться, воздержаться. Таковы два механизма вожделения-сдерживания, которыми метасексуальное сознание работает с желанием. Оно же, в форме метаисторического сознания, работает с тем эросом, самодвижение которого образует устремленность и неутоленность истории. Эти механизмы ускорения-сдерживания предназначены для того, чтобы «волновать» ткань истории, которая набегает и разреживается, образует складки, как и всякий упругий процесс. История забегает вперед себя в образах утопии — и отбегает назад перед образами апокалипсиса. Вместе с тем каждое из этих движений вызывает противодвижение, так что ткань истории испещряется мелкой рябью, интерференцией разных потоков желания. Чем скорее желание хочет себя утолить и исчерпать, подгоняя себя образами утопии, тем больше оно хочет сохранить себя как желание, т. е. ускользнуть от реализации. Подобно тому как желание временно откладывается фантазией неприятного, безобразного, так исторический эрос держит себя в узде ужасами апокалипсиса, конца истории. Механизмы соблазна и сбоя действуют поочередно и совместно.

Сходные антиномии действуют и в качестве политических движений. Либерализм развязывает желания, тогда как консерватизм сдерживает их, откладывает их утоление. Таковы две основные силы истории, действие которых чередуется, обусловливая ее прерывно-поступательное движение, приступы и откаты ее либидо. Причем и либерализм, и консерватизм могут действовать в своих крайних, радикальных формах, как революция и реакция.

Например, Марксова теория отчуждения как «падшего» состояния вещественного мира, превращенного в частную собственность, отвлеченного

от производителя в качестве товара, ведет к теории революции как тотального присвоения отчужденной собственности, «экспроприации экспроприаторов». «*Коммунизм* как *положительное* упразднение *частной собственности* — этого *самоотчуждения человека* — и в силу этого как подлинное *присвоение человеческой* сущности человеком и для человека».[14] Именно в результате революции возвращаются к человеку из опредмеченно-отчужденной формы товара и «те *чувства*, которые способны к человеческим наслаждениям и которые утверждают себя как *человеческие* сущностные силы. 〈...〉 Господство предметной сущности во мне, чувственная вспышка моей сущностной деятельности есть *страсть*, которая, таким образом, становится здесь *деятельностью* моего существа».[15]

Итак, на место отчуждения должна прийти революция как самоприсвоение человеческого рода, наслаждение его силами, возвращенными из их превратно-отчужденно-товарного бытия. Но при этом в марксисткой (да и ленинской) теории революции не учитывается, что и в эротической, и в политической жизни невозможно окончательно все «присвоить», что именно формы экономического отчуждения вызывают игру сущностных сил человека, а обратное присвоение всего отчужденного моментально упраздняет творчески-игровой, радостный момент из общественной жизни, подобно тому как оргиастическая разрядка вызывает меланхолию в жизни эротической. Послереволюционное состояние общества — это, как правило, удушье и депрессия, граничащая с искусом самоубийства. То, что мучило в послеоктябрьские годы самых чутких: «Я задыхаюсь! Я повторял он. Я И не я один: вы тоже. Мы задыхаемся, мы задохнемся все! Мировая революция превратилась в мировую грудную жабу!» (А. Блок, по воспоминаниям Ю. Анненкова). «Нельзя дышать, и твердь кишит червями, и ни одна звезда не говорит» (О. Мандельштам). Самоистребление постреволюционных обществ — «революция пожирает собственных детей» — есть следствие взрывного «оргиазма» и самоопустошения революционных сил.

Прямая связь революционного проекта с эротизацией, точнее, десублимацией и оргиастическим взрывом истории обнаруживается у «новых левых». Для них проклятие истории — это не столько отчуждение товара от производителя, сколько отчуждение генитальной функции детопроизводства от пансексуальности всего человеческого тела. Герберт Маркузе провозглашает в своей книге «Эрос и цивилизация»:

«Освобожденное либидо прорвало бы институциональные границы, установленные для него принципом реальности. 〈...〉 Перестав быть инструментом труда полный рабочий день, тело вновь стало бы сексуальным. Начавшись с оживления всех эрогенных зон, 'регрессивное' распространение

либидо проявилось бы в возрождении прегенитальной полиморфной сексуальности и закате генитального приоритета. Тело как целое превратилось бы в объект катексиса, в инструмент наслаждения».[16]

Этот проект «освобождения либидо» также не учитывает того фактора, что либидо сдерживается не столько внешним принципом реальности, сколько игрой внутренних противоречий, усиливающих запретов. Г. Маркузе вводит понятие «самосублимация сексуальности», но подразумевает под ним прямолинейное движение от подавления к свободе, «способность сексуальности создать при специфических условиях высокоцивилизованные человеческие отношения, свободные от репрессивной организации, налагаемой на инстинкт существующей цивилизацией».[17] Маркузе не видит никакой диалектики в самом существе либидо, которое возрастает именно в силу саморепрессии. Маркузеанская идеология освобожденного либидо — это бесприместная эротоутопия, которая проходит мимо иронии эроса и поэтому не способна оценить трагических последствий его исторического «освобождения». Ведь каждый оргазм — это крушение желания, «малая смерть», последствия которой непредсказуемы в масштабах всего человечества, коль скоро именно оно выступает либидоносным субъектом такого исторического проекта.

Другая форма (пост)исторического мышления, получившая преобладание в постструктурализме, напротив, устанавливает незавершимость любых временны́х процессов, поскольку само время есть не что иное, как пространство отсрочки, бесконечно тянущийся промежуток (differance = deferrement). Для Жака Деррида «синдром конца истории», который распространился в западной мысли начала 1990-х гг. как эйфорическое переживание конца коммунизма и его глобального противостояния Западу, лишь вписывается в цепочку таких же бесконечно повторяющихся «концов». Каждое очередное поколение хочет поставить себе памятник «под знаком конца», трансцендировать ход истории, выйти из ее волн на берег вечности, откуда оно заново смывается очередной волной.

Теорию деконструкции, критикующую «фаллологоцентризм» и полагающую отсрочку означаемого и нескончаемую игру означающих, можно рассматривать как прозрачный перевод эротических ощущений на язык теории знаков. В своем эссе, посвященном И. Канту, «Об апокалиптическом тоне, недавно усвоенном в философии» Жак Деррида проводит параллель между сексуальными запретами, установленными в Библии, и ее же апокалиптическим откровением.[18] Сам Деррида разделяет кантовскую антипатию к «апокалиптическому тону в философии», но не потому, что философия — дело разума, а не откровения, а потому, что апокалипсис предполагает наличие трансцендентного начала, точнее конца, т. е. Логоса, ко-

торый выступает уже не как звено в бесконечной цепочке знаков, а как последняя безусловная реальность означаемого, неотвратимое присутствие конца.

Нетрудно усмотреть здесь дальнейшую параллель с эротической проблематикой истории и ее завершения. Эротическое — это страсть-отсрочка, введение все новых знаков, отсрочивающих оргазм, но и ведущих к нему, как «последнему» означаемому всех желаний. Однако бесконечная отсрочка означаемого, постулируемая деконструкцией для всех знаковых систем, лишь отчасти работает для эроса: означаемое все-таки вступает «в присутствие», но одновременно означает и конец самого знакового процесса, эроса как семиозиса. Деконструкция — своего рода расстройство половой способности, аноргазмия, неспособность достичь оргазма и семяизвержения. Деконструктивный эрос — это эрос чистой эрекции, без оргазма и оплодотворения.

В литературе уже отмечалось, что деконструкция напоминает даосскую технику определения-неопределения дао, ускользания от определений в нескончаемую игру означающих. Как только дао определяется, оно выскальзывает из сети своих определений: то, что именуется «дао», не есть настоящее дао. Знаменательно, что именно в даосизме разрабатывается и техника удержания семени, предотвращения оргазма. Трансценденция так же избегается, как и эякуляция. Нужно усиливать и ослаблять игру влечения, не прерывая ее условного характера, не отдаваясь до конца желанию, влекущему к разрядке, но все время носиться по волнам желания, не приставая к берегу, то поднимая, то опуская паруса, то входя в лоно, то выходя из него, но не оставляя в нем ничего своего, не выходя на уровень означаемого, не теряя субстанции семени...

Между этими двумя радикальными проектами конца XX века: революционной утопией освобожденного либидо и критической дистопией навсегда отсроченного оргазма — и разворачивается постфрейдовская философия цивилизации как эротосферы. Вырисовываются две перспективы, равно пугающие своей неизвестностью. Либо цивилизация обнаружит в себе неспособность «кончать», то есть останется наедине со своим бессмысленным желанием, уже заведомо иллюзорным и беспредметным... Мир, уставший ждать своего конца. Это изнурительное осознание никогда не наступающего конца истории, несмотря на все созидательные усилия и революционные порывы, родственно тому, что в сексопатологии именуется ejaculatio tardo — «задержанная» или «запаздывающая» эякуляция. Но тогда и желание, отчаявшись добиться разрядки, перестает желать себя, остается только вялый зуд бессильного самовозбуждения, позиция «Великого Мастурбатора», которая внутри культуры обозначается как релятивизм, отсутст-

вие истинно другого и отсутствие истинного конца, сосредоточенность субъекта желания на самом себе как средстве его утоления.

Либо желание на одном из витков самосдерживания все-таки сорвется в историческую судорогу, вспышку оргии и оргазма — «все позволено». Тогда разом утратится все то, что человечество любило в себе и сберегало столетиями, как медленные стадии роста, труда, благоустройства, прогресса, — всю эту истому и негу самоценного желания, отдаляющего свой конец. Цивилизация вернется в состояние самоудовлетворенной природы, испытает внутреннюю пустоту, быстроту естественных разрядок, тут же исчерпывающих потенциал желания. Неизвестно, сможет ли начаться новый период исторического накопления либидо, если впереди опять встанет неминуемость скорейшей разрядки любого желания по мере его поступления. Раз сорвавшись в мгновенное утоление, цивилизация может уже не возобновиться, а пойти по легкому и здоровому пути «хотения-разрядки», предлагаемому природой.

История, как мы знаем, не кончается, но она *может* кончиться, и именно эта возможность конца делает ее историей, т. е. придает ей упругость желания. Для современной цивилизации равно гибельными была и полная разрядка («освобождение либидо»), и осознание невозможности такой разрядки. Впрочем, то и другое может произойти одновременно, ибо импульс разрядки действует в момент желания как своя противоположность. «Никак не могу... (кончить, выплеснуться)» на этом языке часто означает «уже не могу не...». Как уже отмечалось, в желании все строится на иронии, пародическом выворачивании значений. Желание живет в надежде на оргазм и в отсрочке оргазма, в устремлении к своему концу и в безопасном отдалении от него. Вся история проникнута иронией желания, которое ищет того, чего старается избежать, одновременно и разгоняется, и затормаживается на пути к своей цели. В момент искусственного ускорения (гиперсексуальные образы) оно вдруг замедляется, а в момент искусственного замедления (антисексуальные образы) вдруг делает неудержимый прыжок.

Обычно ирония представляется высокоумной игрой скрытого и явного значения, плодом рефлексии, металогической фигурой сброса отяжелевших смыслов (стереотипов) на новом уровне их описания. По С. Кьеркегору, «субъект в иронии освобождается от той связанности, в которой его держит последовательная цепь жизненных ситуаций». У мыслителей постмодерна ирония описывается как «двойное кодирование» (Ч. Дженкс), «метаречевая игра, пересказ в квадрате» (У. Эко) и т. п. Но суть в том, что ирония укоренена в структуре желания, в семенных пузырьках и протоках, в постоянном сбиве желания, которое подгоняет и удерживает себя на пути к разрядке. Отсюда и так называемая «ирония истории» — радикаль-

ное несовпадение чаемых целей и получаемых (полу-чаемых и вовсе нечаемых) результатов социальных усилий. «За что боролись, на то и напоролись». Революция как разрядка исторических желаний оказывается прологом к социальной меланхолии.

Ирония желания создает утопию и одновременно разрушает ее, превращает в апокалипсис. Утопия забегает вперед истории, как фантазия забегает вперед желания и торопит, притягивает его к себе. Когда же утопия становится близкой и почти неотвратимой, отвратительная гримаса появляется на ее лице, и желание отбегает вспять, как от края пропасти, за которым открывается планетарная катастрофа или опустошительная всечеловеческая тоска. Таков, например, цветущий мир элоев в «Машине времени» Г. Уэллса: реализовав все свои желания и достигнув полного идеала, они утратили силу и желание жить и становятся все более легкой добычей для когда-то порабощенных ими трудяг-морлоков. «Такова неибежная судьба всякой энергии. Достигнув своей последней цели, она еще ищет выхода в искусстве, в любви, а затем наступает бессилие и упадок.〈...〉 Украшать себя цветами, танцевать и петь при солнечном свете — вот что осталось от артистического стремления, и это было все. Но и это в конце концов должно было выродиться в бездействие».[19] Мир, в который переносит машина времени, являет черты одновременно утопии и апокалипсиса.

Николай Бердяев заметил, что в утопиях самое страшное то, что они сбываются. Но верно и обратное: самое приятное в утопиях — что они не хотят сбываться. Как чересчур яркие эротические фантазии, призванные подстегнуть желание, утопии вместе с тем ослабляют его и быстро приводят исторического субъекта в состояние психо-социального расстройства. Нельзя слишком долго кормить желание отвлеченными образами, идеологическими или порнографическими фантазмами, сценами чувственного эксцесса — это пища, посыпанная толченым стеклом: желание судорожно насыщается — и тут же издыхает. Так и утопия, искусственно ускоряя ход истории и доводя желание до мучительной близости к счастливой разрядке, внезапно поражает тоталитарное государство, этого взъярившегося титана, мерзкой импотенцией. Вспомним, к примеру, как 1980 год, красная календарная дата обещанного торжества коммунистической идеи и вхождения в царство свободы, обернулся «ограниченным контингентом» сверхдержавы на ее азиатской окраине и вялой олимпиадой в ее столице, где спортсмены прогрессивной части человечества соревновались в основном сами с собой. Утопия — это метаисторическое возбуждение, которое сродни возбуждению метасексуальному: в результате организм испытывает на себе иронию природы, которая возвращает ему это «пришпоренное» желание в форме бессилия.

Наслаждение и постмодерн

Обратимся теперь к современному состоянию эротосферы. Между желанием и разрядкой находится стадия равновесия, относительного гомеостазиса, когда желание получает меньше того, что оно желает, но зато удерживается далеко от подступов к утолению и самоопустошению. Эта стадия «плато» — «сдержанного наслаждения», любовной игры, приятного разнообразия — лежит между неутоленным желанием-напряжением и несдержанным наслаждением-разрядкой. Период конца XX века, последовавший за революционными бурями его начала и середины, проходит именно под знаком «сдержанного наслаждения» и называется постмодерном. Постмодернизм соотносится с модернизмом, как наслаждение — с желанием. Модернизм был эпохой неистовых желаний и соответствующих утопий — социальных, эстетических, эротических, философских. До модернизма в европейской культуре, начиная с Просвещения, господствовала познавательная установка, достигшая кульминации в научном позитивизме и художественном реализме XIX века. Но физическое познание в поисках последних частиц материи наткнулось на исчезновение материи в мире энергий. Этому соответствовала смена всей культурной парадигмы — от познания к желанию. Гегелем завершилась эпоха познания в философии. Философствующие пророки желания — это Шопенгауэр, Кьеркегор, Маркс и Ницше. Мир объективных явлений переплавлен в огне желаний. В основе мироздания лежит общечеловеческая, классовая или индивидуальная воля. Кьеркегоровский «рыцарь веры», марксовский «революционный пролетарий», ницшевские Дионис, Заратустра и «сверхчеловек» — всё это герои желания: желания Бога, желания власти, желания наслаждения и гибели. Фрейдизм, собственно, был завершением и самосознанием этой новой парадигмы, поскольку в основе всех религиозных, политических, эстетических желаний было открыто желание как таковое, либидо. Новые художественные направления: декадентство, символизм, футуризм, супрематизм, сюрреализм, социалистический реализм — тоже отбрасывают познавательный проект, заменяя его неистовостью желания, революционной энергией, классовой борьбой и злобой, мистическим упованием, влечением к смерти, утопической верой в переделку мира. Новое время началось декартовским «Я мыслю...» и закончилось фрейдовским «Я желаю...».

И вот во второй половине XX века произошла новая смена парадигмы. Все началось с бурных шестидесятых, когда новые левые, битники, хиппи, дети цветов потребовали: «рай — немедленно». Это было еще желание, но уже полурастворенное в наслаждении, в наркотических грезах, в коммунальных досугах и экстазах, в расслабленности воли, в братаниях и люблениях,

в странствиях и созерцаниях, в медлительной наготе, останавливающей время. Пророки 1960-х годов, такие как Герберт Маркузе и Норман Браун, подчас еще рядились в тоги марксистов, революционеров, ниспровергателей, но острота революционной воли у них уже притуплялась готовностью к разрядке желания, к истоме наслаждения. По Маркузе, во всесторонне эротизированном обществе «оппозиция между человеком и природой, субъектом и объектом преодолевается. Бытие переживается как удовлетворение, которое объединяет человека и природу... Орфические и нарцистические образы Великого Отказа /включают/ отказ принимать отделенность от либидоносного объекта (или субъекта)...» [20] Символом революции становился уже не штык, а цветок, вложенный в дуло полицейского пистолета; не бойня, а любля; не марш и гимн, а рок-музыка. 1960-е годы — это промежуточная пора, когда желание уже не вытесняет себя в подсознание, не отсрочивает своей разрядки в коммунистическом будущем, не пророчит лучшего мира «там и тогда», а хочет его здесь и сейчас — и постепенно готовится стать наслаждением.

Если бы наслаждение реализовалось в той форме, какой его хочет желание, оно могло бы взорвать цивилизацию, чего и можно было опасаться в 1960-е годы. Но в том-то и дело, что желание умирает в наслаждении. И то наслаждение, каким стал постмодернизм, уже ничем не грозит цивилизации, — напротив, это и есть **наслаждение цивилизацией**, вопреки фрейдовой и марксовой неудовлетворенности ею. Постмодернизм — это **эросемиотика**, почти чувственное наслаждение знаками, текстами, всей условностью цивилизации, ее отчужденными формами, это нега присвоения чужого и отчуждения своего, перебирания цитат и стилей, закавычивания своих слов и раскавычивания чужих. Вдруг обнаружилось, что весь мир поверхностен, в него не нужно вторгаться, мучить, менять, преображать — достаточно его касаться, гладить.

Модернизм и предшествовавший ему реализм, эпоха желания и эпоха познания, объединялись в своем устремлении в глубину мира, попытке его раскроить, вывалить наружу его нутро, исследовать скрытую сущность. Тургеневский Базаров резал лягушек, Маяковский хочет «кастетом кроиться миру в черепе» — познание и желание рвутся в глубину вещей и безжалостно кромсают их поверхность. Кьеркегор, Шопенгауэр, Маркс, Ницше, Фрейд открывают темную глубину мира, радикально отличную от его поверхности, от мира сознания и представления.

Как ни странно, но желание ближе к познанию, чем к наслаждению, поскольку последнее уже не ищет глубины, но ограничивается поверхностью, ее бесконечной податливостью, упругостью, открытостью ласке. Постмодернизм — мир касаний, смыканий, размыканий, объятий, скольжений. Мы говорим «познание чего», «желание чего», но «наслаждение чем». По-

знание и желание имеют свой объект и относятся к нему как к объекту. Наслаждение не имеет объекта, но гораздо более обширную, рассеянную сферу соразделенности, прилегания, соприкосновения (наслаждаться *чем-то)*. Творительный падеж в данном случае означает «пользоваться чем-то в совместности с ним, проникаясь им». Наслаждаться свежим воздухом, видом моря, запахом леса, близостью тела: не превращать в предмет, а пребывать в окруженности, в слиянии с чем-то.

Революционные желания большевиков оказались напрасны: подогреваемые сверхисторической фантазией, соблазном грядущей утопии, они так и не сумели превратиться в наслаждение, хотя последними лозунгами советского коммунизма и был «реальным социализм». Это была попытка превратить модерную установку коммунизма (прорыв в грядущее царство свободы и изобилия) в социалистическую версию постмодерна (благополучно-скромное наслаждение текущим днем). «Реальный социализм» — это не райское, но роевое общество, в котором люди постоянно сбиваются в кучу, выстраиваются в очереди, протискиваются через толпу, грудятся в общественном транспорте, сталкиваются в коммунальной квартире, прислоняются и прижимаются друг к другу, трутся друг о друга животами, грудями, боками, спинами, и это разжигает в них скучный, туповатый эрос самоудовлетворения. Непрекращающийся, невольный маленький онанизм вхождения и выхождения из общественного тела. Люди ненавидят друг друга, но исподтишка, бессознательно удовлетворяют потребность если не в ласке, то в сближении, осязательном контакте. На этой крайне выродженной форме социал-эротической утопии и продержалось все советское общество эпохи «застоя».

Напрасными оказались и опасения Фрейда за судьбы цивилизации, если она уступит натиску либидо, расплавится в котле агрессивных вожделений. Желание, переходя в наслаждение, утрачивает свою революционную, взрывную силу. Вот почему революционное желание не может перейти в наслаждение — большевизм фригиден, как и все воинствующие *-измы*, от материализма до исламизма. Можно насильственно дефлорировать будущее, но нельзя при этом испытать оргазм. И наоборот, переходя в наслаждение, желание перестает быть революционным, опасным для цивилизации.

Постмодернизм — это нега означающих, забывших об означаемых. «Реальный» мир рассеивается, как метафизический сон, а глубина хочет распластаться, стать поверхностью, чтобы полнее облечь собой, обласкать. «Наслаждающая», нежащая сторона постмодерна — это не когда мы вторгаемся в чужую культуру, чтобы обнаружить нечто сокровенное в ней, а когда мы прилегаем к ней кожей своей культуры, смешиваем цитаты, комбинируем образы, сплетаем пальцы, создаем пастиши, перебегаем пальцами от одного изгиба к другому, ласкаем поверхность этой чужой культуры,

обнаруживая теплое, надышанное пространство между ней и собой. Зоркость познающего зрения и похоть зрения вожделеющего уступают поверхностной мудрости осязания. Постмодернизм усиливает интерес к наружной развернутости вещей, их «коже», а значит, повышает роль осязания в культуре. Понятие «кожи», «эпителия», «поверхности» становится важным для гуманитарных дисциплин и культурных практик. «Вот грядет великая Культура тактильной коммуникации, под знаком техно-люмино-кинетического пространства и тотального пространственно-динамического театра. Вся область воображаемого, основанная на контакте, чувственной мимикрии и тактильном мистицизме, в сущности вся экология, срастается с этой вселенной операциональной симуляции, мульти-симуляции и мульти-реакции», — провозгласил Жан Бодрийяр еще в 1970-е годы.[21] Постмодерн — это состояние наслаждения, когда все, что желанно, уже дано, и все, что дано, желанно. И если наслаждение — это все, к чему призвано человечество, то постмодерну не будет конца.

Вопрос в том, надолго ли затянется стадия наслаждения в современной истории. Можем ли мы так перевоспитать свое либидо, что оно перестанет играть и мучиться в упругих растяжках между неутолимым желанием и неотвратимой разрядкой — и мирно примет условия своей отсрочки, как своего рода упражнение в тантрическом эросе? Озабоченный экономией семени, эрос впадает в чувственную нирвану, когда энергия желания расходует себя мудро и скупо, ровно настолько, чтобы наслаждение не могло ее истощить и довести до разрядки.

Однако само по себе наслаждение переходит в скуку и страдание, когда затягивается сверх меры, отпущенной ему диалектикой желания. Наслаждение — только миг равновесия в экономике желания, когда «спрос» и «предложение» полностью соразмерны друг другу. Чтобы выжить, желание должно двигаться дальше, по ту сторону наслаждения, в неутоленность и неутолимость, в ту уходящую переспективу, где образы соблазна сливаются с образами смерти, где величайшее напряжение требует величайшей разрядки. В глубине желания есть нечто враждебное наслаждению, есть воля воина-аскета, мученика и грезовидца, ищущего победы, истощения своих сил и конца своих странствий. Это значит, что постмодерн, как временный гомеостазис желания-наслаждения, покоится на шатком основании. Если желание ищет наслаждения и одновременно противится ему, не находимся ли мы накануне нового взрыва, нового витка истории-как-иронии, когда новые импульсы неутолимо-утопического желания будут уравновешиваться только еще более гнетущими, апокалиптическими образами неотвратимого конца?

1993–2001

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Зигмунд Фрейд.* Неудобства культуры (более традиционный перевод заглавия — «Неудовлетворенность цивилизацией») // *Зигмунд Фрейд.* Художник и фантазирование / Ред. Р. Ф. Додельцев и К. М. Долгов. М.: Республика, 1995, с. 335.

[2] *Ж. Батай.* Послесловие к Истории эротизма // *Georges Bataille.* The Accursed Share. Vol. 2–3. New York: Zone Books, 1993, p. 189–190.

[3] *Фрейд З.* Неудобства культуры, цит. изд., с. 317.

[4] *Фрейд З.* По ту сторону принципа удовольствия *Зигмунд Фрейд.* По ту сторону принципа удовольствия. М.: Прогресс, Литера, 1992, с. 203–204.

[5] *Фрейд З.* Неудобства культуры, цит. изд., с. 305.

[6] *William Masters, Virginia Johnson.* Human Sexual Response. Boston: Little, Brown and Company,1966, p. 5.

[7] *М. Бахтин.* Проблемы поэтики Достоевского. М., 1977, с. 271.

[8] По К. Лоренцу, быстрое, незатруднительное утоление желаний, которое, как условие комфорта, поощряется современной цивилизацией, приводит к вырождению чувств, их «тепловой смерти». См.: «Восемь смертных грехов цивилизованного человечества» (гл. «Тепловая смерть чувства») // *Лоренц К.* Оборотная сторона зеркала. М.: Республика, 1998, с. 20–26.

[9] «...бесконечность самосознания с оглядкой...» (там же, с. 272).

[10] Китайский врач XVII века Ли Тун Сюань писал: «Глубокие и поверхностные, медленные и быстрые, прямые и наклонные толчки вовсе не являются одинаковыми, каждый имеет свой особый эффект и качество. Медленный толчок должен напоминать судорожное вздрагивание карпа, играющего с крючком, а быстрый толчок — полет птицы против ветра. Введение и вынимание, движение вверх и вниз, влево или вправо, с равномерными интервалами или подряд — все это нужно координировать. Каждый способ нужно использовать в наиболее подходящее время, не придерживаясь упрямо одного-единственного стиля по причине собственной лени или удобства».

[11] *Александр Кожев.* Введение в чтение Гегеля. Вместо введения / Пер. Г. Галкиной // Новое литературное обозрение. № 13. 1995. С. 61, 62.

[12] *Мишель Уэльбек.* Элементарные частицы. М.: Иностранка, БСГПРЕСС, 2001, с. 210–211. Еще раньше сходную картину непрерывного возрастания и одновременно саморазрушения эротосферы благодаря коммерческой «обработке» всех желаний, все более разнообразно возбуждаемых и все более легко утоляемых, писал Конрад Лоренц: «...Люди теряют способность вкладывать тяжелый труд в предприятия, сулящие удовольствие лишь через долгое время. Отсюда возникает нетерпеливая потребность в немедленном удовлетворении всех едва зародившихся желаний. Эту потребность в немедленном удовлетворении (instant gratification), к сожалению, всячески поощряют производители и коммерческие предприятия, а потребители удивительным образом не видят, как их порабощают "идущие им навстречу" фирмы, торгующие в рассрочку». (*Лоренц К.* Оборотная сторона зеркала. М.: Республика, 1998, с. 23.)

[13] *Фрейд З.* Неудобства культуры, цит. изд., с. 334.

[14] *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года // *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Из ранних произведений. М.: Гос. изд. полит. лит., 1956, с. 588.

[15] Там же, с. 593, 596.

[16] *Маркузе Г.* Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества. М.: АСТ, 2003, с. 173, 174.

[17] Там же, с. 177.

[18] *Jacques Derrida.* Of an Apocalyptic Tone Recently Adopted in Philosophy // *Peter Fenves* (ed.): Raising the Tone of Philosophy: Late Essays by Immanuel Kant, Transformative Critique by Jacques Derrida. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1993, p. 121.

[19] *Герберт Уэллс.* Машина времени... М.: Аст, 2003, с. 48. И вот финал: «Не могу передать вам ощущения того страшного запустения, какое царило над миром» (с. 97).

[20] *Herbert Marcuse.* Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud. New York, 1955, p. 150–151, 154.

[21] *Jean Baudrillard.* Symbolic Exchange and Death (1976). London: Sage, 1993, p. 70.

ПЛОТСКОЕ ЗНАНИЕ. КАК ФИЛОСОФСТВУЮТ ТЕЛОМ

В XIX веке философская мысль, даже материалистического, позитивистского или виталистического толка, чуждалась тела. К. Маркс предпочитает язык экономики и политики, О. Конт — исторических и социальных наук, Ф. Ницше — язык психологии и морали. В XX веке философия заговорила о телесности, но в основном отвлеченно (за исключением философствующего психоанализа, который выработал свой язык психосоматических символов). Философия тела все еще почти лишена телесности, философия эроса — эротизма, оставаясь чувственно столь же бедной, как и философия нравственности, науки или языка. У Х. Ортеги-и-Гассета или Н. Бердяева можно найти много размышлений об эросе, но в них преобладают такие общие понятия, как *любовь, желание, близость, страсть, красота, воображение, сексуальность* и т. д. Трудно представить себе в контексте этих философий такие слова, как *грудь, сосок, трение, упругость, взбухать, отвердевать,сжимать* и т. д.

Может ли софийность столь тесно сближаться и даже сливаться с эротичностью? Может ли философское вопрошание относиться к тончайшим осязательным ощущениям? Такова область эротософии, которая очерчена в нижеследующих фрагментах.

Как философствуют телом — разве это не интереснее, чем ницшевское *как философствуют молотом*? Тем более что у мужского тела есть собственный молот. Им не сокрушают идолов, но сотворяют новую жизнь. Не творят, как Господь, но по-человечески со-творяют.

***

О воплощенности познания существует обширная литература в области современной когнитивистики (cognitive science), или когнитивной психологии. Обычно при этом имеется в виду пронизанность всех ментальных и языковых операций системой метафор, исходящих от человеческого тела, устройства его органов и ориентации в пространстве и времени. Например, выражения «политические *верхи* и *низы*» или «*правые* и *левые* партии» актуализируют семантику вертикальных и горизонтальных ориентаций тела. Американские исследователи Марк Джонсон и Джордж Лакофф, самые видные представители этого философско-лингвистического направления в когнитивистике, полагают, что воплощенность (embodiment) имманентно присуща сознанию («the mind is inherently embodied») и даже самая

абстрактная мысль, самые общие понятия являются внутренне метафоричными. На эту тему они написали несколько влиятельных исследований, таких как «Тело в уме: Телесная основа значения, воображения и разума» и «Философия во плоти: Воплощенный ум и его вызов западной мысли».[1]

Плотское знание, как мы его здесь понимаем, далеко не то же самое, что «воплощенное сознание» в когнитивистике. Речь идет не о телесных метафорах, определяющих наше мышление, но о том знании, которое доставляется нашей плотью в самых плотских, самых осязательных ее взаимодействиях с плотью другого. Речь идет о таких пределах достоверности знания, которые делает его неотделимым от наслаждения, от слияния с его объектом, точнее партнером, поскольку участное знание соразделяется со знаемым — и именно в меру этой соразделенности приближается к истине.

По сладострастному молчанью,
По смелым, трепетным рукам,
По воспаленному дыханью
И жарким, ласковым устам
Узнай любовника.

А. С. Пушкин. Письмо к Лиде

Дано мне тело — что мне делать с ним,
Таким единым и таким моим?

Осип Мандельштам

Плотское знание

Почему человек вообще стремится к знанию? Есть два основных стимула знания, помимо знания как такового, составляющего область науки: знание приносит власть и знание доставляет наслаждение. В первом случае знание об объекте используется для его подчинения, инструментального овладения. Во втором случае знание позволяет слиться со своим объектом, стать с ним одним целым. Углубление, погружение, проникновение — все эти синонимы познавательных действий связаны с понятием «быть внутри» изучаемого, тогда как знание, используемое для манипуляции и эксплуатации объекта, предполагает внешнюю позицию знающего по отношению к нему. Есть знание проникающее, участное, и есть знание о(т)страняющее. Зрительное знание способствует остранению, как в случае подробного разглядывания

или тайного подглядывания, когда изучающий взгляд избегает встречного взгляда, хочет остаться неотвеченным, неувиденным. Участность осязающего знания, то есть степень слияния со знаемым, такова, что дарит наибольшее наслаждение. Можно предположить, что всякое участное знание более или менее бессознательно движимо желанием слияния и наслаждения и в этом смысле стремится перейти в осязание, достичь слитности с осязаемым.

Особенно это относится к тому пределу участного знания, который называется вера, поскольку она стремится к полному единению с тем, во что верит, и в каком-то смысле может быть названа духовным осязанием. Первое послание Иоанна Богослова начинается такими словами: «О том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши, о Слове жизни...» (1:1). Здесь дана точная градация восприятий:

слышать — можно издали, звук приходит от неизвестного, незримого, находящегося за горизонтом или физически неодолимой преградой;

видеть — ступень приближения, достоверности, поскольку предполагает нахождение видимого в одном пространстве с видящим, возможность прямого отношения между ними;

и, наконец, **осязать** — полное вхождение в явь, непосредственное взаимодействие между осязающим и осязаемым.

Сходно говорит и сам Иисус, являясь своим ученикам по воскресении: «Посмотрите на руки Мои и на ноги Мои; это Я Сам; осяжите меня и рассмотрите; ибо дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня» (Лука, 24:36). Так же и Фоме, не верившему в воскресение Иисуса, была дана возможность не только его видеть, но и осязать его раны и ребра, чтобы обрести полноту веры. «...Если не увижу на руках Его ран от гвоздей, и не вложу перста моего моего в раны от гвоздей, и не вложу руки моей в ребра Его, не поверю» (Иоанн, 20:24). Вера сродни осязанию, ибо признает превосходство того, что хочет познать, и потому стремится слиться с этим превосходящим, стать частью его.

Плотское знание, в библейском смысле этого слова, должно стать частью эпистемологии, поскольку именно в любовном слиянии с другой плотью знающий соединяется с тем, что он познает, а это — предельный, решающий пункт всей науки о познании. Познание разрешается в наслаждении, и само наслаждение есть ступень углубляющегося знания, снимающего в этом процессе свою отчужденность от предмета. Наслаждение переступает саму границу знания, переходящего в со-бытие со своим предметом. Как пишет автор новейшего комментария к Торе И. Ш. Шлифман в связи с выражением «Адам познал Еву», «из этого эвфемизма следует, что процесс познания представлялся слиянием познающего с познаваемым объектом; в особенности это существенно, когда речь идет о познании людьми Бога».[2]

Знаменательно, что еврейский глагол «яда» (познать), который употребляет Книга Бытия для обозначения супружеской близости, никогда не применяется в Библии к родовой жизни животных. «"Яда" — это значит "nosse cum affectu et effectu" (познать всею силою любви и полностью, окончательно)», — пишет известный гебраист Франц Делич.[3] Вот почему и «Песнь Песней», история плотской любви Соломона и Суламифи, приобретает иносказательный, точнее, дополнительный смысл отношений между Богом и человеком. «Положи меня, как печать, на сердце твое, как перстень на руку твою: ибо крепка, как смерть, любовь... она — пламень весьма сильный» (8:6). В иврите превосходная степень пламенности передана словом «salhebetya», что буквально означает «пламя Яхве». Плотское знание — любовно-участное, оно ставит на плоть огненную печать, оттиск, оно погружает вглубь знаемого и дарит величайшее наслаждение.

Тело-сад

В «Песни песней» жених поет: «Этот стан твой похож на пальму, и груди твои на виноградные кисти. Подумал я: влез бы я на пальму, ухватился бы за ветви ее; и груди твои были бы вместо кистей винограда, и запах от ноздрей твоих, как от яблоков...» (7:8–9).

Грудь — нескончаемая услада осязанию, потому что из одной округлости восстает другая, из большого холма маленький холмик — и один можно вдавливать в другой или выдавливать из него. Сосок торчит — и вминается, и чем больше его щекочешь, погружая в грудь, тем острее и напряженнее он восстает из груди, гордый и непокорный. Такова вся грудь — вдавливается и выдавливается из-под пальцев, обминается, обволакивает, как тесто, и собирается в упругий шар, приманка и недотрога. Тронуть ее — значит вызвать сопротивление себе, упругое противодействие, надменное взбухание и отвердение, которое тут же расступается и заманивает в себя, прячет в себе, чтобы опять набухнуть и расправить свою полную окружность. Чем больше трогаешь сосок, вминаешь его в грудь, тем тверже он распрямляется под твоим пальцем, вспухает, перекатывается под ладонью, западает между пальцами. Самое упоительное — раздразнить его, восставить, оттянуть, твердой ягодкой перекатывать между пальцами одной руки, пока другая погружается в нескончаемую мякоть уже не передней ягодки, а задней «ягодищи».

Удивительно это накручивание окружностей в женском теле — ягодиц (бугров, холмов, возвышенностей), плодов (яблок, груш, персиков) и ягодок (земляник, смородинок, малинок): зада, грудей и сосков. Причем маленькие окружности растут из средних, а большие — с противоположной

стороны, так что можно эти кружения и завертывания бесконечно чередовать друг с другом, пальцем вминая ягодку, ладонью сжимая плод, а другой рукой бродя по ягодищам, вминаясь и утопая в них. Передние округлости круглятся друг на друге, позволяя как бы ввинчиваться в них, округло охватывать их, вмещать их в ладонь и вмещать меньшую округлость в большую, сосок вдавливать в грудь и выбирать из груди, постоянно меняя порядок ввернутостей и выпуклостей, вхождений и исхождений, окружений и окружаемостей. И при этом вжиматься в грудь своей грудью, щекотать соски своими сосками, упруго прикасаясь твердыми окончаниями, недотрогами к недотрогам, чувствуя напряжение и выпрямление во всем своем теле от этого прямого, точечного совпадения соска с соском, точного наложения тел, по которым от замыкания в родственных точках как будто начинает бежать ток.

В «Песни песней» невеста поет: «Пусть придет возлюбленный мой в сад свой и вкушает сладкие плоды его» (5:1). В женщину входишь, как в сад, отягощенный плодами. Это царство округлостей, спелостей, упругостей, сочностей, которые просятся на язык, хотят быть ощупанными, смятыми, раздавленными. В Библии образ женщины постоянно соседствует и метафорически перекликается с образом сада. Как только Господь поселил человека в саду и позволил ему вкушать плоды со всех деревьев, кроме одного, — так сразу же появляется женщина, помощник человека по саду, как бы сгущение сада в плодовости и ягодности ее тела. Живое древо жизни. «И взял Господь Бог человека, и поселил его в саду Едемском, чтобы возделывать и хранить его... И сказал Господь Бог: не хорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответственного ему». (Бытие 2:15, 18). Неудивительно, что и плод с Древа Познания добра и зла первой срывает женщина, подобное тянется к подобному, а затем уже «дала также мужу своему, и он ел». Ел плод из рук жены, а может быть, и плод с тела жены — и тогда открылись у них глаза, что оба наги. Женщина — это сад в образе тела, цветущий, плодоносящий, «сад радостей земных».

Может быть, именно поэтому прикосновение к самым упругим и сочным плодам этого сада вызывает чувство забытого рая, таяния границы между плотским и душевным, о чем проникновенно сказано в повести И. Бунина «Митина любовь»: «В книгах и в жизни все как будто раз и навсегда условились говорить или только о какой-то почти бесплотной любви, или только о том, что называется страстью, чувственностью. Его же [Митина] любовь была непохожа ни на то, ни на другое. Что испытывал он к ней? То, что называется любовью, или то, что называется страстью? Душа Кати или тело доводило его почти до обморока, до какого-то предсмертного блаженства, когда он расстегивал ее кофточку и целовал ее грудь, райски

прелестную и девственную, раскрытую с какой-то душу потрясающей покорностью, бесстыдностью чистейшей невинности?»[4]

Любовь-кольцо. Предлог «в» и кружево тел

В классической философии (Декарт, Спиноза, Лейбниц) сложился образ «великой цепи бытия», которая непрерывностью сцеплений ведет от несовершенных творений к более совершенным и к самому Творцу, так что невозможно изъять из этой цепи никаких слабых или посредствующих звеньев — они нужны для полноты мироздания. Предлог «**в**» помогает нам более буквально и вместе с тем концептуально истолковать этот образ, поскольку он описывает модус, каким одно звено сцепляется с другим: **одновременно охватывая и охватываясь**. Всё **во** мне, и я **во** всём. Мир **в** сознании, и сознание **в** мире. Мужское **в** женском, и женское **в** мужском.

Китайская эмблематика начал Инь и Янь, земного и небесного, женского и мужского, — восточный вариант «великой цепи бытия», изобразительный иероглиф того, что обозначает предлог «в». Женский темный кружок вписан в мужское светлое поле, а мужской светлый — в темное женское, и вместе они, обнявшись, образуют круг. В переводах китайской классики соединение мужчины и женщины передается одним словом: «сплелись». Сплестись — значит взаимно обвиться, обхватить друг друга, т. е. одновременно быть внутри и вовне. В этом — осязаемая фигура бесконечности. И в этом же источник бесконечно множимого наслаждения. Обнимать и вбирать в себя то, внутри чего сам находишься. Быть внутри женского — и окружать его собою, оплетать руками и ногами, растягивать свое тело до полного окружения и замыкания в себе женского. (Кстати, сами русские слова — «окру**жен**ие», «обна**жен**ие», «гла**жен**ие», «сколь**жен**ие» своим выразительным звучанием как бы вбирают в себя **жен**-ское).

Здесь возникает лингвистический вопрос, поднятый американской исследовательницей Андриа Дворкин. Хотя мужской член, проникая в женское лоно, присваивается им, упруго и мускулисто сжимается, однако принято говорить, что «мужчина овладевает женщиной». Дворкин считает это выражение неправильным — скорее, женщина овладевает мужчиной, поскольку охватывает его собой.[5] Но в том-то и суть сплетения, что двое овладевают *друг другом*: обвивающий, «владеющий», оказывается одновременно и обвиваемым и владеемым. Я **в** тебе и ты **во** мне. Влагание — и облегание. Любовь есть осязательный абсолют, когда не только я осязаю другого всем своим телом, но и осязаю себя сквозь него, свое пребывание в нем.

5 Зак. 3560

Недаром новобрачные обмениваются кольцами — они и в постели будут кольцевать друг друга, входить друг в друга. Как сцепляются кольца, как сцепляются пальцы, как кольцо садится на палец. Кольцо жениха на пальце невесты — это прообраз того, как ее тело будет окольцовано его телом. И наоборот, жених сажает на свой палец кольцо невесты, как будет насаживать на себя ее лоно, ее бедра и ягодицы, охватывать себя ее раздающейся плотью.

Предлог «в» имеет самое прямое значение для понимания сущности любви, которая как бы сплетает любящих, влагает их друг в друга и обвивает друг другом. Любовь — это «в» как отношение двух тел и двух личностей, состояние их взаимовключенности. В этом смысле «великую цепь бытия» можно истолковать как любовный взаимоохват всех ее звеньев. Причем любовь — это **«в»** не как статическое «где» , а как динамическое «куда», сила влечения, точнее, **во**-влеченности. Любящий хочет быть внутри любимого и одновременно объять его и замкнуть в себе — окружить собой окружающее себя. Любящие сплетаются, как колечки в самой букве «в».[6] Самое большое наслаждение — охватывать то, что охватывает тебя: охватывать руками упругие бедра, оцепившие твою шею, или охватывать ладонями тугие груди, в которые погрузился лицом, или полными пригоршнями охватывать крутые, выпрыгивающие из ладоней ягодицы и вдавливаться в их мякоть вплоть до осязания собственного «ярого яра», ловить в дрожащей ягодичной плоти раскаты его упругих толчков во влагалище. То же самое охватывание и сплетение происходит в поцелуе, когда губами захватываешь и втягиваешь в себя ее язык — и одновременно своим языком проникаешь в полость ее рта...

Любовная борьба мужского тела с женским — это непрерывный ряд взаимных кольцеваний, так что объемлющее становится объемлемым и наоборот. Какая бесконечность охватов и перехватов, как играет между нами предлог «в»! Если его ладони лежат на ее ягодицах, облепляют их дрожащее месиво, прилипают к их округлой поверхности, влипают и погружаются в них, выталкиваясь и вновь погружаясь; и если он в это время пребывает в ней, пронзает ее насквозь, так что плавные толчки, которые сотрясают ее ягодицы, передаются обратно его чувствилищу, и оно скользит во влагалище, испытывая встречные толчки ее ягодиц, от которых упругие волны расходятся по всему его телу, — то это такой предельный опыт, дальше которого мы ничего не можем объяснить, ибо он объясняет себя. Это начальный набор тактильных понятий, или чувственных аксиом, из которых выводятся все дальнейшие теоремы познания. Невозможно объяснить, почему взаимоохват мужского и женского создает наслаждение, потому что этот опыт как раз и называется наслаждением, все другое, только метафора, перенос значений.

Взаимность перехватов определяется **упругостью** тел, впускающих и одновременно выталкивающих друг друга, т. е. постоянно играющих с отношением «в» — вмещения и вмещенности. Упругость есть осязательное выражение закона «действие равно противодействию», но равенство не статическое, а динамическое, т. е. серия вторжений-выталкиваний. Это **упружение** и образует динамику плотского наслаждения. Так ощупываются, едва осязаясь, плавные начала грудей, чтобы постепенно наращивать их округлость в гладящей ладони, чтобы их зрелая полнота распирала ладонь и напрягшимися сосками вырывалась наружу, щекотала промежности пальцев, необоримая в моменты наибольшего сжатия. Или пальцы, едва касаясь, обводят полную окружность бедра, самой мимолетностью касаний означивая для себя его неприкосновенность, неприступность этой таинственной плоти, — чтобы тут же сильно вторгнуться в нее, полной пригоршней зачерпнуть в себя ее мякоть, испытать до конца ее податливость и упругость. У плотского знания есть своя игровая логика, которая отражает соотношение открытого и закрытого, податливого и неприступного. Самое упругое — груди, ляжки, ягодицы — это и самое «эротогенные» места во взаимном охвате тел. Твердое и мягкое сами по себе чувственно не интенсивны, поскольку одно только сопротивляется, другое только впускает. Упругое же и впускает, и сопротивляется одновременно, поэтому позволяет в наибольшей степени ощущать себя через другое и другое через себя.

Способ повышения наслаждения — многократное окружение плоти плотью, касание и сжатие себя-в-другом. Его ладони сотрясают ее ягодицы, и это сотрясение передается его чувствилищу, которое, в свою очередь, упруго наполняя ее влагалище, передает толчки ее ягодицам, сотрясающим твои ладони. Множимость **самоосязания** в другом и через другого — это повышение уровня реальностей, проходящих через меня. Я осязаю — значит, я существую. Я осязаю другого, осязающего меня, осязающего его, осязающего меня — существую вдвойне, втройне... Осязаю плоть другого, взволнованную моею плотью, осязаю волнение другой плоти как отдачу и отзвук своего волнения. Все это повышает ощутимость и саму бытийность нашего взаимного бытия. Может быть, наслаждаться — это и означает существовать вдвойне, втройне, т. е. превратить существование в *переходный глагол*, существовать само существование. Теперь мы способны **быть само бытие**. Мы любим = мы **существуем друг друга**.

Тактильное поле. Волновая теория наслаждения

Наслаждение — это постоянное изменение тактильных полей, точек соприкосновения, линий прилегания. Чем больше одновременно включен-

ных тактильных точек и чем ощутимее они соотносятся друг с другом, тем сильнее наслаждение. Одной ладонью он осязает ее грудь, а другая лежит на ягодице, но суть в том, что его ладони еще и осязают друг друга через упругое сжатие-разжатие ее плоти, которая волнообразно то смыкает, то разъединяет его с самим собой.

Из плотского опыта вырастает волновая теория осязания и наслаждения. Осязание — не просто частицы тела, приходящие в соприкосновение, но вся плоть как проводник этих соприкосновений, посредник между ними. Все точки двух взаимообъемлющих тел оказываются связаны, соотнесены этой текучестью распространяющейся волны. И то же самое происходит с моим собственным телом, которое становится как бы влажной стихией, передающей волновые толчки и удары через всю свою упругую толщу, из конца в конец.

Входя в ее влагалище, одновременно ощупывать твердость ее колена... Такая «распорка» ощущений, их раздвоение — способ вобрать и пережить остроту каждого. Стремительное скольжение в открытость, мягкость и влажность — и вместе с тем упирание ладонью в то, что встает поперек. Наибольшее приникновение и наибольшее сопротивление, а между ними — наибольшее наслаждение. Стратегия наслаждения — все время искать оппозиции и контраста главному движению, чтобы не переставать удивляться ему, испытывать его свежесть, действенность, остроту. Острота — концентрация ощущения в одной точке тела, но для этого нужно переживать нечто иное в другой точке, чтобы создавалась некая разность потенциалов и разрядка энергий между ними.

Учебники и пособия, описывающие разные позы и способы соития, все еще находятся на уровне «корпускулярной» теории наслаждения как ощущения дискретных тел или частей тела. Но наслаждение — это волна, которая проходит через все тело, ударяет одновременно в разные его края. ...Прижаться к ней сзади, обхватить руками ее бедра, сжимать, разжимать, прижимать к груди эти полные охапки подрагивающей, напряженной ляжечной плоти; ладони поместить в промежности, облепить их, прилипнуть к их растопленному скользкому ледку, ласкать гладчайшую, чуть припухлую, влажноватую кожу у входа во влагалище; щекой прижаться к ягодицам, утыкаться в них ртом, покусывать, заглатывать, захлебываться их щедрой плотью... Топология наслаждения — это не дискретная, а континуальная топология. В наслаждении тело становится плотью, т. е. континуумом, все точки которого связаны непрерывностью переходов, пульсаций, резонансов. Теплая осязательно-мышечная волна может быть поднята с какого угодно изгиба, линии или точки — от пальца, плеча, губ, колена, — но потом она распространяется во все стороны и достигает других берегов.

Так возникает ощущение топологической связности моего тела с другим, непрерывного круговорота теплых касаний и упругих давлений между нами. Обычно части моего тела глухи и немы друг к другу, и только через другое тело я могу по-настоящему осязать самого себя. Я ощущаю связь своего бедра и плеча через их включенность в простирание другого тела, от ее плеча к ее бедру, с которыми я соприкасаюсь. Это и есть чувственно самое «интересное»: мое междубытие (inter-esse), полагание другого между собой и собой. «Расстояние между тобой и мной — это и есть ты», — так выглядит топология любовного пространства у поэта Ивана Жданова. Но столь же верно и то, что «расстояние между мной и тобой — это и есть я».

Для понимания волновой природы наслаждения стоило бы привлечь те парадигмы знания, которые когда-то были отброшены развитием «нормальной» науки, но остаются на обочине, поджидая очередного крутого поворота в науке, чтобы заново в нее вписаться. Такова теория «животного магнетизма», или месмеризм — учение Франца Антона Месмера (1734–1814) об оздоровляющих флюидах, или энергиях, передающихся через прикосновение. «Каждый касается кончиков пальцев своего соседа, чтобы мнимый ток, усиливаясь при прохождении от тела к телу, пронизал весь благоговейно замерший ряд».[7] По свидетельству астронома Байльи (Jean-Sylvian Bailly), одного из членов высокоученой комиссии, созданной Французской Академией в 1784 г. для изучения животного магнетизма, нигде он не проявлялся так наглядно, как в женщинах. Подвижность женских нервных окончаний поразительным образом превращала их тела в одно слитное целое: «Можно сказать, что касаясь их в одной части, одновременно касаешься их повсюду... Женщины... подобно звучащим струнам, совершенно настроены на согласное звучание».[8]

Если верить таким свидетельствам «магнетической» природы женской чувственности, то волновую теорию наслаждения пристало бы создать именно женщине. Самое большее, на что способны мужчины, — это «Камасутра» Ватсаяны или «Ars amatoria» Овидия, где расписаны позы и приемы для извлечения наибольших услад, но сама дискретная, перечислительная, «по пунктам» манера мышления препятствует пониманию волновой природы наслаждения.

Поверхность и глубина

Устоявшийся предрассудок, будто сущность вещей скрыта в глубине, заставляет относиться к поверхности с пренебрежением. По сути же, **поверхность есть глубина во взаимоотношении тел**, глубина их прилегания и приникания друг к другу. Каждая поверхность становится глубиной, как только

между двумя существами возникает общность, влечение, интерес. «Интерес» ведь и значит — быть внутри и между (inter-esse). Как ни парадоксально, осязание — самое глубинное из всех **меж**человеческих чувств. Кожа пребывает в самом сердце любовного слияния, тогда как сердце, легкие и другие внутренние органы оказываются на периферии этого двуединого существа. Поскольку мы постоянно обращены к кому-то вне себя, влечемся, относимся, взаимодействуем, можно сказать, что кожа есть физиологическая периферия человеческого тела и вместе с тем его сенсорный центр.

Вот как это происходит в романе Людмилы Улицкой «Медея и ее дети» (между Валерием Бутоновым и наездницей Розой): «...Непостижимо было, как удалось этой тщедушной девчонке, такой горячей снаружи и изнутри, погрузить его в себя до такой степени, что он казался самому себе тающим в густой сладкой жидкости розовым леденцом, а вся кожа его стонала и плавилась от нежности и счастья, и всякое касание, скольжение проникало насквозь, в самую душу, и вся поверхность оказывалась как будто в самом нутре, в самой глубине».[9]

Вся поверхность оказывалась в самой глубине... Плотское знание обнаруживает именно нераздельность поверхности и глубины, поскольку осязание углубляется в глубину через поверхность, не покидая ее. Зрение обречено на знаковый дуализм видимого и невидимого: видимое образует план означающих, а невидимое — план означаемых. Поскольку для осязания поверхность не является знаком, но непосредственным источником ощущения, устраняется сама дихотомия поверхности и глубины, означающего и означаемого. Ощущение гладкости или шершавости, доставляемое поверхностью тела, переходит в ощущение упругости, мягкости, гибкости, полноты, выплывающих из его глубины. Собственно, теплота, упругость, мягкость — это свойства и поверхности плоти, и ее глубины, точнее той особой «наполненности», которая открывается нашему осязанию в непрерывности перехода от поверхности к глубине. Например, упругость — это свойство осязаемой поверхности вдавливаться в «свою» глубину и обнаруживать ее осязанию, одновременно оставаясь неприступной и выталкивая на свою поверхность то, что в нее углубляется.

Разумеется, и осязательный контакт сам по себе не дает никаких гарантий межличностной глубины отношений. Здесь приходит на память стихотворение А. Ахматовой «Вечер» — о неразделенной любви:

...Он мне сказал: «Я верный друг!»
И моего коснулся платья;
Как непохожи на объятья
Прикосновенья этих рук.

Так гладят кошек или птиц,
Так на наездниц смотрят стройных,
Лишь смех в глазах его спокойных
Под легким золотом ресниц...

У каждого прикосновения есть своя мера глубины, обоюдно согласованная или несогласованная, желанная или нежеланная, своя подразумеваемая адресность. Завышение или занижение этой меры может привести к оскорблению или обиде. Когда к влюбленной женщине прикасаются ласково-рассеянно-поверхностно, как к милой домашней зверюшке, она чувствует себя глубоко уязвленной, именно потому, что ее глубина остается невостребованной. И напротив, когда порывистым или проникновенным жестом от нас требуют глубины, которой мы не в состоянии дать, разделить, мы внутренне сжимаемся и отшатываемся. Кожа — поле самых напряженных ваимодействий двоих, неровно бьющееся сердце этого двойного мира, которое то замирает и леденеет, то горячеет и обливается кровью.

Прикосновение не обязательно сближает, оно может и отчуждать — силой удара, отталкивания, застывания-омертвения. Суть в том, что осязанием драматически заостряется, возводится в высшую степень интенсивности каждое из возможных межличностных отношений. То, что к зрению относится лишь метафорически: пронзающий, рассекающий, острый, режущий, гладящий, ласкающий, льнущий, цепкий, хваткий, колючий, отталкивающий взгляд, — в осязании действует буквально и доподлинно. Недаром зрение, хотя и составляет основной источник нашей информации об окружающем мире, заимствует у осязания свои самые драматические эпитеты, вроде вышеупомянутых.

Именно потому, что поверхность тела дана осязанию своим непрерывным перерастанием в глубину, здесь так чувствительно переживается их разница и ошибка взаимоподмены, когда к глубине относятся слишком поверхностно, а от поверхности хотят слишком глубокого раскрытия. Вдохновенно-любовное (не механическое) плотское сближение состоит из чередования разных осязательных действий и со-стояний: от скольжения, глажения, трения о поверхность до сжимания, вдавливания, вминания, проникновения в глубину. Между этими уровнями плотского познания нет знакового дуализма, нет закрепления границы между поверхностью и глубиной как между видимым означающим и скрытым означаемым, которое требует расшифровки, интерпретации, ментальной реконструкции. Плотское познание устанавливает бесконечные степени и оттенки различия между поверхностью и глубиной, но не противопоставляет их друг другу, не разделяет эпистемологической преградой. Напротив, вся игра этих осязательных различий позво-

ляет познанию стать наслаждением, то есть по-степен-ным, проходящим через все степени близости, слиянием познающего с познаваемым.

Близость и даль

Один из самых прозрачных и устойчивых эвфемизмов для половой любви — «близость». Но, как это часто бывает, заменяющее выражение само оказывается незаменимым свидетельством какого-то первичного смысла. Близость — это особое качество бытия-с-другим, когда он(а) образует горизонт всех других вещей. Если видишь что-то за ее плечом, то это «что-то» само выступает на фоне ее плеча и несет на себе его отсвет, его полутень. Обычно все окружающие нас фигуры выступают на фоне объемлющего их горизонта, который мы называем «миром» или «реальностью». Даже самые значимые для нас фигуры — родителей, друзей, любимых писателей и мыслителей — все-таки объемлются этим горизонтом «объективного сознания»: мы смотрим на них и одновременно мимо них, как бы соразмеряя их со всем объемом бытия, который вырастает из-за них и их окружает. Близость — это вхождение в горизонт другого, так что он становится и в прямом, и в переносном смысле горизонтом моего восприятия, объемлет собой все, что я вижу и чего касаюсь. «Любить — это не значит смотреть друг на друга, любить — значит вместе смотреть в одном направлении», — заметил Антуан де Сент-Экзюпери. Но скорее, любить — это стоять вполоборота друг к другу и видеть, как линия горизонта переходит в профиль возлюбленной, как они дочерчивают друг друга.

Было бы ошибочно исключать из области близости зрение и слух, но сами они перестраиваются в зоне прикосновения, укорачиваются до расстояния вытянутой руки. Мы видим и слышим близкое, т. е. доступное прикосновению, совсем иначе, чем то, что может быть воспринято только зрением или только слухом. Зрение, втянутое в орбиту осязания, становится «близо-руким», то есть воспринимает на расстоянии руки, а все другое для него, как и для слуха, расплывается, превращается в смутные пятна, от-светы и от-голоски близкого лица и тела, то есть перестает быть самостоятельным источником чувственной информации. В состоянии близости есть некая ослепленность и оглушенность, зато предельно заостряются контактные ощущения, особенно осязание и обоняние.

Когда мы идем по улице, осязая под ногами асфальт, разглядывая здания, слыша людские голоса и шум машин, вдыхая запахи бензина и продающейся с прилавков снеди, каждому органу чувств задан особый, только ему доступный предмет. Таково состояние удаленности. В состоянии бли-

зости образуется избыток разных ощущений, которые не порознь воспринимают по-разному им доступные предметы, а перекрывают друг друга, так что мы видим, слышим, вдыхаем, вкушаем и осязаем одно, близкое нам, единственное для нас. Происходит как бы взбивка ощущений, их консистенция становится более плотной в результате наложения друг на друга. Отсюда некоторое раздвоение: ощущение предельной реальности и одновременно нереальности всего происходящего. Реальность задается именно обилием и разнородностью ощущений, соединенных в одном существе, в фигуре близкого, так что каждое ощущение подтверждает и усиливает достоверность другого. Но именно это сгущение реальности до чрезвычайно плотной чувственной консистенции создает ощущение нереальности, поскольку мы привыкли находиться в более разреженном мире, где ощущения разнятся друг от друга и обращаются на разные предметы. Реальность уплотняется до такой степени, с какой мы привыкли ощущать свое собственное тело (включая его запах и звук своего голоса), тогда как обычно оно выступает как горизонт субъективности, через который мы пытаемся прорваться своими органами чувств. Таким образом, в состоянии близости как бы исчезает объективное и субъективное, линии ухода от себя обращаются в линии прихода к себе. Эта обращенность всех органов восприятия на тело, как бы удвоенное близостью с телом другого, составляет главную парадоксальность того «ввернутого», «полуутробного» пространства, в котором мы неожиданно оказываемся.

Одновременно, поскольку мы и видим, и слышим, и осязаем, и обоняем близкое существо, каждое из этих ощущений, подтверждаясь и продолжаясь другим, становится половинчатым, не доводится до конца. Мы как бы полувидим, полуосязаем, полуслышим, находимся в растворенном состоянии чувств, ни одно из которых не достигает той резкости и отчетливости, которой требует от нас отдельный предмет. Взгляды и касания переходят друг в друга, и то, что начато как взгляд, кончается как прикосновение, то есть происходит непрерывный перевод каждого ощущения на язык всех других. Если же они переводятся на язык слов, то состояние близости приглушает их до шепота. По сути, все наши внешние ощущения в состоянии близости становятся шепотными, т. е. так же относятся к обычным далевым ощущениям, как шепот к крику или громкому голосу.

Дрожь желания, мука наслаждения

Метасексуальная рефлексия и фантазия разрушает то, что создает — эротическую напряженность. Желание умирает, как только включается в

цепь рефлексивных отсылок. Нельзя кормить желание отвлеченными образами соблазна, воображаемыми или припоминаемыми сценами. Это пища, посыпанная толченым стеклом: желание судорожно насыщается — и тут же издыхает.

Вместе с тем очевидно, что эротика есть именно метасексуальное желание, которое никак не может ограничиваться физической данностью тела, но смотрит на него со стороны или с высоты, «как души смотрят с высоты на ими брошенное тело» (любовный опыт в каком-то отношении может быть сближен с посмертным). Само состояние тела в момент желания глубоко драматично и противоречиво, поскольку оно ведет диалог не только с другим телом, но и с самим собой. Тело испытывает прилив и отлив энергий, как будто они от него не зависят, — нечто подобное переживается в творчестве, когда прилив и отлив вдохновения происходит как будто вне усилий самой души и даже вопреки им. Ни в каких других состояниях человек так близко не подступает к тайне живого, которое колеблется в нем, точно пламя под наплывами воздуха.[10]

В обычной жизни, когда человек мыслит, действует, совершает какую-то работу, его поступки более или менее соразмерны его усилиям, и лишь через большой промежуток времени может выясниться, что работа завела его не туда, что в решении теоремы содержалась ошибка, что история движется в обратном направлении, и т. д. Повседневность, в мелких дозах своих полезных дел и направленных жестов, лишена иронии. Лишь в любви и вдохновении человек впрямую соприкасается с иронией каких-то других состояний в себе, которые не согласуются с его побудительными мотивами. Каждый миг обнаруживается его неравенство себе, посторонняя сила и посторонняя слабость, играющие в его теле. Человек следит за своим любовным телом или творческим сознанием, как за играющей волной или языком пламени, — и почти столь же мало владеет ими.

В эротическом опыте все так дрожливо, трепетно, волнисто, что в случае какой-то искусственной стимуляции, даже простой фантазией, тем более фетишем или прибором-«любильником», велика опасность на чем-то застрять, запасть на какой-то идее, образе, приеме, — и оцепенеть, утратить живой пульс наслаждения. Там, куда прилагаются усилие и воля, образуются зоны слабости, импотенции. Ирония желания в том, что оно желает себя, тащит себя вперед — и при этом совершает подмену, поскольку желаемое желание так же перестает желаться (овнешняется), как осознанная мысль перестает думаться. В человеческое желание (а только человек и способен желать) встроен механизм пробуксовки; желание желает — и разжалывает — само себя. Желание не может быть искусственным, но и естественным оно не может быть: оно себя подгоняет, подзуживает, подстегивает.

Наслаждение — шипучая игра пузырьков, и стоит как-то напрячь, уплотнить наслаждение, как из него уходит воздух, оно испускает дух.

В эротике есть **мука наслаждения как творчества**, вымучивание несуществующего двойного тела. Невозможность полного слияния — главная тема наслаждения. Важно выделить в наслаждении тему, **о чем** оно, а не только «чем» оно; тематизировать и даже проблематизировать наслаждение. Мы наслаждаемся телом другого и печатью своего тела в нем, и при этом наслаждаемся **о том**, что между нами создается новая плоть, что мы ее вылепливаем из себя, что каждый миг решается, какой она будет: между какими краешками наших тел, какой ладонью и чьей коленкой, чьим ртом и каким пальчиком произойдет сгущение этой новой, мгновенно создающейся, вольно колышущейся плоти. Галатея сначала лепится, а потом уже Пигмалион в нее влюбляется. Здесь все наоборот — сама плоть двойного существа лепится влюбленностью. Между тобою и мною образуется новое **ты-я**, иное, вчувствуемое существо, создаваемое здесь и сейчас, когда бедра вминаются в бедра, грудь упирается в грудь и соски в соски, образуя как бы завязи двуединого тела.

Наслаждение творит-выстрадывает небывалое, приобретает художническую мощь, окрыляется воображением. Это уже не та фантазия, которой мы подчас подгоняем свое желание. Это не мысленные образы роскоши, разврата, каких-то немыслимых красот и нагот, вожделенных когда-то тел и их особо желаемых образов-обрезков, просмотров, промельков оголившегося бедра, выглянувшей груди. Это чувственная роскошь и полнота, которая здесь и сейчас творится наслаждением. Желание превращает маленькую грудь, сморщенный теребимый сосок в мучительное предвосхищение воспрянувшей полноты, упругости, раздающейся округлости, которой нет в данности тела, но которую желание вызывает, вымучивает, «выскребывает» из нее (желание можно олицетворить зверем, скребущим песок). Нигде в мире нет такой круглости и упругости, как та, что создается под рукой мужчины, ласкающей грудь женщины. Но где творческая мощь, там и творческие муки. В каждом наслаждении есть свой мучительный краешек, свое колющее острие, своя проблема, которая решается — и не может быть решена, на смену ей приходит иная. Я говорю не об эротических упражнениях на тему поз, актов и т. д., — это механика наслаждения. Но в самом чистом и беспримесном наслаждении есть постановка на край, скольжение по краю, экспериментальность, поссибилизация. Я пробую быть без себя, «отдаваться», взамен получая еще большего себя, еще более ощутимое «Я».

Наслаждение — это не состояние, а опыт в обоих значениях этого слова: переживание и эксперимент, экспериментальное переживание.

В плотском знании выдвигается категория поиска, касания, ощупывания, которая развертывает целый веер осязательных возможностей. В отличие от традиционных эпистемологических категорий — «понятие», «concept», «Begriff», — которые требуют «поятия», **схватывания** предмета, **ощупывание** — это пробное, испытующее обращение с предметом, серия касаний, объемлющая его в разных проекциях. Плотское знание не понятийно, а касательно, оно не схватывает и не присваивает, а сжимает и разжимает, отпускает на волю.

Есть язык для обозначения переключений и усилений в человеческом существе. «Сердце облилось кровью». «Кожа покрылась мурашками». Нечто подобное постоянно происходит и в соитии, но для этого нет языка. Как будто «яички облились семенем» — такая горячая волна вдруг подхватывает изнутри, какой-то спазм, маленький неокончательный оргазм, как при переключении скорости мотор чуть захлебывается, «обливается горючим». Перехват и сжимание семенных протоков? Волнуемый временем прообраз вечности как единого мига — выброса себя в иное. Предварение не большого, а маленького взрыва (не big bang, а «bit bang»), но все же такого, каким создается человек-вселенная?[11] «Я вскипел и всплеснулся, укромно и сладко, всего лишь прижавшись к ней, лелея в чаше одной ладони ее маленький крепкий задок, а другой ощущая лирные струны ребер.... Моя хватка вдруг ослабела с внезапностью сна или паруса, потерявшего ветер».[12] Нельзя **это** описать «объективно», «научно». Это дано пережить только изнутри своей кожи, своих мускулов, своего семени. В этом незаменимость гуманитарного и философского языка, который непереводим на технический и научный язык, поскольку ощупывает мир, каким он положен внутрь тела и сознания.

Химия эроса

Что если адреналин, или фенилэтиленамин, выделенный из крови страстно влюбленных в 1996 году группой биохимиков США, или какой-нибудь другой гормон и в самом деле содержит в себе все то, что мы воспринимаем как любовь, — вплоть до определения, почему мы влюбляемся в синеглазых или черноволосых? Иными словами, любая эмоция есть лишь наше личное переживание той или иной химической формулы или комбинации хромосом. Нобелевский лауреат биохимик Фрэнсис Крик, сооткрыватель (с Дж. Уотсоном) двойной спирали ДНК, так начинает свою книгу «Поразительная гипотеза: Научный поиск души»:

«Поразительная Гипотеза состоит в том, что “Вы”, ваши радости и печали, ваши память и устремления, ваше чувство собственной личности и сво-

бодной воли, — все это фактически не более чем способ действия обширного собрания нервных клеток и их ассоциированных молекул. Как сказала бы Алиса у Льюиса Кэррола, "вы не что иное, как пачка нейронов"».[13]

Иными словами, вся этика и психология, все, что мы называем душой и духом, гармонией и гением, есть лишь эманации нейронов и генов, их субъективное переживание. Ф. Крик противопоставляет свою научную теорию души как «пачки нейронов» и даже «электронных проводящих путей» ее религиозному и психологическому пониманию. Книга завершается проповедью-опровержением Ф. Крика строки Псалмов: «Славлю Тебя, потому что я страшно и дивно устроен» (139:14), — биохимик полагает, что псалмопевец «имел только косвенный взгляд на тонкую и изощренную природу нашего молекулярного устройства».

Но зачем же противопоставлять? Если и любовь в гормонах, и душа в молекулах, то какая это радостная весть для верующих! Если бы это подтвердилось, в историю религии вошло бы величайшее «естественное» откровение. Ведь это означало бы, что все живое, а может быть, и вся гигантская вселенная, которая простирается вокруг нас, есть внутри себя личность, переживающая то, что и нам дано переживать, в том числе и любовь. Если наш химический состав, перелив гормонов, уравнение формул переживается как любовь, это значит, что любовь, действительно, движет мирами.

Главное, что я знаю о мире, я знаю не от наук, а от самого себя. Никакой науке не дано влезть в мою кожу, покрыться моими мурашками, пошевелить моей рукой, приоткрыть мои веки, полюбить моих близких. Чем дано мне быть и что соразделяют все живущие — свойство быть собой, — я могу узнать только от самого себя. Валяться в постели, подолгу осязать себя, вживаться в образы своей памяти, обживать желанием и сознанием свою кожу — источник познания не менее важный и общезначимый, чем чтение Декарта или Дарвина.

...Женщина обхватывает себя руками и стягивает майку, из-под которой выкатываются (выпрыгивают, выстреливают, взрываются) ослепительно-белые комки ее грудей. Раздевание как откровение. В чем магия этого жеста? Почему комки этой плоти так неудержимо влекут: взять их в руки, стиснуть, поцеловать, водить ими в разные стороны, вытягивать, сплющивать, тянуть за кончики сосков? Действие семени, скопившегося в каких-то там пузырьках, выделенного какими-то там железами? Некое вещество, которое со стороны — плюнуть и растереть, белесая слизь, а изнутри — бесконечная магия, поэзия. Этой слизью весь мир одушевлен, в ней открываются небеса и бездны, она терзает ревностью, манит надеждой, движет историей, создает поэзию, обещает вечность...

Если есть такая химия любви в капельке слизи, то что же должны переживать планеты, звезды, галактики? Если все — в жЕлезах, то что должно чувствовать желЕзо, притягиваясь магнитом? Что должна чувствовать планета, притягиваясь к другой? Какая неведомая нам сила желания таится в законе всемирного тяготения — вот уж где вечная любовь кажется близкой и достижимой, а может быть, уже почти и достигнута. Какая неведомая нам крутизна и бушевание страстей! Если белые комки грудей приводят в неистовство, то как должна нравиться и возбуждать целая планета, голубой шар, плывущий в эфире, со всеми ее морями, горами, зелеными лесами и полями, впадинами и вулканами! Какая лава там бушует, огонь, бурление — не то что белесые капельки, высыхающие на пальце.

Можно ли представить себе человека, эротически влюбленного в целую планету? Несчастно влюбленного, потому что он не может с ней совокупиться, ему нечем обнять ее, нечем проникнуть в жерла ее вулканов, нечем расплескать моря и приникнуть к впадинам. Но он любит ее и томится ревностью — от того, что она равно доступна и недоступна всем ползающим по ней тварям, а по-настощему принадлежит не им, а Солнцу, немножко Марсу и Юпитеру, а возможно какой-нибудь черной дыре в глубине Млечного Пути. Если есть какое-то смещенное вожделение, которое я мог бы понять и принять, то это астрофилия, галактикофилия — эротическое влечение к небесным телам, к туманностям и созвездиям. Само слово «galaktikos» (из древнегреческого) означает «млечный, молочный»: вот они выстреливают, взрываются над головой — млекообильные груди вселенной.

Научное познание и плотский опыт

По Фрэнсису Крику, «души нет», есть только нейроны. Ну а плоть есть? Касаюсь рукой твоей руки, кожей ощущаю кожу. Но если рассматривать эту плоть научным способом в электронный микроскоп, добираясь до молекул и атомов, то ничего осязаемо-плотского вообще не обнаружится в природе. Есть только кванты, частицы, волны, вероятности, импульсы, в которых нет ни грана упругой плоти. «Плотское» — это свойство определенных молекулярно-клеточных скоплений взаимодействовать с другими молекулярно-клеточными скоплениями на определенном уровне их биологической организации. «Плоть» — условное словесное допущение, которым мы обмениваемся, чтобы понимать и чувствовать друг друга, ибо оно соответствует нашему опыту живых существ, наделенных особым полем восприятия. В этом человеческом диапазоне и образуются понятия

«плоти» и «души»; здесь они такая же реальность, как молекулы и атомы — в поле наблюдения микроскопа или синхрофазотрона.

Какая реальность первична: человеческая, предсотворенная нам, — или микроскопная, орудийная, сотворенная нами самими? Очевидно, реальность нашего бытия человеками, каковыми мы рождаемся не по своей воле или умыслу. Именно в этой человечески центрированной сфере действуют гуманитарные науки, а понятия «плоть», «душа» обладают полной объективностью. Эта реальность гуманитарных наук — реальность самого человека — не исключает других полей восприятия (микро-, макро-, телескопных), напротив, сама их технически учреждает. Но человеческая реальность остается общим знаменателем всех других полей восприятия; созданных на ее основе и расходящихся в пространства микромира и мегамира. И как бы ни декодировались и ни критиковались расплывчатые понятия «плоть» и «душа» в других дисциплинарных языках, они остаются полнозначными и неделимыми в том первичном языке, на котором выражается наша человечность. Мы так же не можем зайти «за» реальность этого языка, как не можем сами себя родить. Мы можем рождать, творить, но не себя, а *из себя,* т. е. исходя из своей уже сотворенной человеческой данности.

Именно эта непредметность и неопредмечиваемость нашего человеческого опыта и обусловливает неточность гуманитарных наук: не с чем сравнивать и уточнять. Мы такие, какие есть, и вынуждены принимать себя на веру такими, какими созданы. Эта аксиоматика опыта и есть исходный акт любого научного познания: признание себя, познающего, отправной точкой всех дальнейших исследований.

Гуманитарные науки и естественные языки (русский, английский, китайский...) — языки плоти, души, настроения, желания — являются первичной мерой всякой другой познавательной активности и задают ей смысл по контрасту с собой. Ни о душе, ни о плоти нельзя говорить точнее, чем говорит наш человеческий язык; переводя на язык химических, математических формул, мы теряем смысл переводимого. Конечно, нас искушает сама искусность наших орудий, представление о том, что микроскоп лучше знает истину, чем человеческий глаз. Но ведь и микроскоп создан человеком и по мерке человеческого глаза, он тоже гуманитарный прибор по своим истокам и параметрам, хотя в нем человеческое и выходит за границы себя, что тоже в высшей степени человечно.

Причем в наше время, благодаря новейшим научно-техническим искусствам подделки, «симуляции», значение человеческого и даже сугубо личного не падает, а возрастает. Новое определение реальности: не «мир как он есть», не «совокупность материальных явлений», не «объективная действительность, данная в ощущениях», а **вненаходимая воля** и **вненаходимое**

желание. Все физические объекты в принципе виртуально воспроизводимы. Уже сейчас голография создает полную оптическую иллюзию объекта, а нанотехнологии будущего смогут из элементарных частиц строить точные копии любых объектов, воспроизводя их тактильные свойства, запахи и пр.

Таким образом, критерием реальности в будущем станет не материальность предмета, а наличие чужой воли, которая встречает меня извне. Моя **хотимость, волимость, желанность** — или, напротив, нежеланность, неприемлемость, отверженность. Вся реальность фокусируется в этой точке чужого «Я» и его отношения ко мне. Все можно подделать, только не волю и желание. Точно подделанный предмет — это тот же предмет. Подделанная воля — это уже не воля, а отсутствие таковой. Притворное желание — это уже не желание, а всего лишь притворство.

Русская философия и эротический язык

Русская мысль тяготеет к бытийности, вписывает познание в круг бытия, и есть особая своевременность в том, чтобы востребовать эту интуицию в круг постструктуралистских споров о знаковости и границах познания. Западная мысль конца XX века признает только один способ познания — знаковое опосредование, причем означаемые оказываются бесконечно «отложенными» и «отсроченными», никогда не данными здесь и сейчас. Хаптика и эротика — та грань человеческого опыта, которая развертывается именно на подступе к означаемым, в присутствии самих означаемых — как ощущаемых и осязаемых. Русской философии должен быть близок мир осязательных и ласкательных ощущений, льнущих к материальным поверхностям. По определению А. Ф. Лосева, «русская философия, прежде всего, резко и безоговорочно онтологична. ⟨...⟩ Этот онтологизм, однако (в противоположность Западу), заостряется в материи... Самая идея божества, как она развивалась в русской церкви, выдвигает на первый план элементы телесности... в чем П. Флоренский находил специфику русского православия в отличие от византийского. ⟨...⟩ ...Вл. Соловьев, выясняя происхождение христианства, указывал на "религиозный материализм", "идею святой телесности"...»[14]

Однако, читая Вл. Соловьева, П. Флоренского, самого А. Лосева, не найдешь и следа этой телесности, святой или не святой, — все тот же привычный словарь платонической и патристической философии, с редкими вкраплениями современных слов и идей из технологии, эстетики, журналистики, но при этом полное молчание о плотском в его любовном волнении, в «святой святых» его жизнетворящей воли и силы. У Владимира Соловьева в его трактате «Смысл любви» ясно утверждается плотское начало духов-

ной любви — и вместе с тем ни сказано ни единого слова, в чем же оно состоит. «Мнимо духовная любовь есть явление не только ненормальное, но и совершенно бесцельное, ибо то отделение духовного от чувственного, к которому она стремится, и без того наилучшим образом совершается смертью. 〈...〉 Ложная духовность есть отрицание плоти, истинная духовность есть ее перерождение, спасение, воскресение».[15] Но как это перерождение и спасение плоти достигается через саму плоть, через ее участие в таинстве любви, через руки, пальцы, грудь, живот — этого вопроса Соловьев даже не ставит, оставаясь на уровне общего утверждения о слиянии духовного с плотским. Сразу вслед за вышеприведенным суждением идет размышление о том, что муж должен относиться к жене, как Бог к творению и как Христос к церкви, и уже до самого конца трактата Соловьев так и не возвращается к плоти вообще и тем более не предлагает никаких конкретных, действенных способов ее перерождения в духе.

Русская философия, быть может, оттого и не начинала еще говорить на своем языке, что избегала говорить о телесности в ее непосредственной осязаемости. (Единственное исключение — В. В. Розанов, у которого много говорится о тайнах пола и «лунного света», зато самой философии сравнительно мало — больше «публицистики полового вопроса».) Русский язык осязающ, и именно в этом может выразить свою самобытность и силу, в отличие от более зрительных, означивающих языков европейских. Русский язык своими длинными, как бы осязаемо продлеваемыми словами превосходно передает протяженность вещей и чувственную развернутость и непосредственность самого осязания. Это язык касаний, прилеганий, оглаживаний. Немецкий язык, как он выражен философски М. Хайдеггером, более описывает бытие как пустую экзистенцию, как пространственное (т. е. пустотное) развертывание, свертывание, приближение, открытость, нахождение, присутствие, удаленность. Русский язык богат глаголами движения и силен в выражении пространственных отношений, но представляется, что в сравнении с немецким он более чувствен, тягуч, прилипчив, осязателен к материальной поверхности вещей, не к пространству как таковому, а к его заполненности, упругости, клейкости, шероховатости, вязкости...

Как заметил еще Владимир Набоков, «телодвижения, ужимки, ландшафты, томление деревьев, запахи, дожди, тающие и переливчатые оттенки природы, все нежно-человеческое (как ни странно!), а также все мужицкое, грубое, сочно-похабное, выходит по-русски не хуже, если не лучше, чем по-английски...».[16] Здесь особо не выделена осязательно-мышечная тематика языка, но «телодвижения, ужимки», а также «нежное», «грубое», отчасти и «сочное» относятся прежде всего к ней. А главное, отмечается именно вязкость, текучесть, нерасчлененность той картины мира, которая возникает в русском

языке («томление деревьев, запахи, дожди, тающие и переливчатые оттенки природы»), что в первую очередь связано с обонятельными и осязательными перцепциями. Зрительное и слуховое восприятие более дискретно, дробит картину мира на знаковые единицы, что и делает их столь информативно насыщенными (язык, речь и письмо разворачиваются в аудио-визуальном поле). Русский язык хтоничен, почвен, им хорошо можно описывать тину, тягучесть, топкость, болотистость, трясину, всасываемость, втягиваемость, затянутость, липкость, приставучесть, расплавленность, зыбление — всю ту консистенцию влажной земли, которая столь сходна с консистенцией тела в его любовной истоме, неге, дрожании, текучести, облегании другого тела.

Указывая на эту хаптическую одаренность русского языка, я никоим образом не имею в виду другой его выдающейся стороны — матерщины. Художественное эротическое письмо, как правило, не использует матерных слов по той же причине, что и медицинских терминов: не потому, что они снижают свой предмет, а потому, что представляют его заранее известным. Письмо эротично в той степени, в какой представляет известное как неизвестное, остраняет его, тогда как мат, переносясь в литературу, напротив, автоматизирует восприятие вещей. Вообще язык мата так же условен и бестелесен, как язык отвлеченных символов. Сказать о влагалище, что оно «п-да» или «голубой цветок» (Новалис), — значит с самого начала стилистически убить эротику влагалища, переведя его в ряд сниженных или возвышенных абстракций. «П-да» ведь в большинстве случаев употребления относится не к влагалищу, а к плохим людям, дурному стечению обстоятельств, ошибке, власти, погоде и т. д., т. е. его первичная телесная соотнесенность стерта в речевой практике. Мат еще больше убивает чувственность, чем язык цветов, звезд и прочих выспренних иносказаний.

Самым чувственным из всех обозначений влагалища мне представляется само это слово — «влагалище». Оно содержит в себе живой, чувственный корень, оно напоминает о влагании, о вложении, об упругом проникновении и наполнении его мужской плотью. Двузначность корня «-влаг-» создает дополнительное чувственное напряжение, передавая «влажность» того, куда «влагает» себя мужчина. Причем корень «-влаг-» сочетается с суффиксальным наращением «-ищ-», передающим эластичное растягивание пространственного тела, его долгое простирание, вместительность, распростертость, как и в других словах с тем же наращением — «вместилище, хранилище, прибежище, игралище, лежбище, пастбище, зимовище, чувствилище, туловище, корневище».

В русском языке есть и свои неудачи. Например, слова «пол», «половой» отдают запахом половой тряпки и ассоциируются с низом, с той поверхностью, которую мы топчем и попираем. Впрочем для тех, кто любит заниматься

этим на полу, два разных слова сливаются в одно, многозначное. Пол — это 1) один из двух разрядов живых существ — мужской или женский; 2) место, на котором эти два разряда соединяются между собой. В научной этимологии есть и такая точка зрения, что первое значение производно от второго.[17]

Желание длиною в мысль и в любовь

В желании есть нечто чуждое мне, неслиянное со мной. Вот я взрываюсь, разряжаюсь, выбрызгиваю себя... И это все? Все, к чему влекло меня желание, так напрягаясь, изощряясь, находя все новые заострения и отсрочки? Какая ирония в этой разрядке! Выбросил из себя семя — и ничего не осталось. Так этого желал я — или мое семя? Семя само растило желанный образ, в который оно могло бы излиться. Как только семя уходит, т. е. исполняется его желание уйти от меня, так и желание от меня уходит. Оно накапливается и разряжается во мне вместе с семенем, для которого я — проходной двор. Оно не от меня исходит и через меня рвется к кому-то другому.

Но и мысль моя исходит не из меня и рвется к кому-то другому. И в мышлении есть нечто чуждое мне, неслиянное со мной. Это не я мыслю, а кто-то во мне. Сознание родственно желанию: оба интенциональны. Сознание всегда **о** чем-то, желание всегда **к** кому-то. Оба находят свое содержание вне себя. Сознаваемое и желаемое не принадлежат ни сознанию, ни желанию, образуют область вненаходимого. Даже **самосознание** (рефлексия) и **саможелание** (нарциссизм) позиционируют «Я» (себя) как иное по отношению к себе.

В рамках этого сходства, кажется, между ними полная противоположность. Мысль накапливается, растет, возвращается к себе и, даже записанная, никуда не уходит, а наслаивается на выраженную часть себя, как еще один объемлющий рефлективный слой. Желание же исчезает и заново возникает из притока, наплыва, прилива нового семени. Конечно, у желания есть своя память, оно помнит о предыдущих желаниях и даже вбирает их, заряжается ими, представляет прежние свои объекты и ситуации и вписывает их в свой новый текст, в ткань нового сплетения с желанным. Но это совсем иная память, чем у мысли. Желание хочет одного и того же и не устает повторять одно и то же. На волне нового семени оно хочет прибиваться к тому же самому берегу, к тем же раскинутым рукам и ногам, к тому же темному гроту.

Но и у мысли есть свое вожделеющее начало — именно то, что сама мысль полагает своим началом и к чему она постоянно возвращается. У мысли есть своя повторяемость, тот первопринцип, первопонятие, к ко-

торому она приносит все понятое и накопленное, находя ему объяснение и обоснование в чем-то одном. Наслаждение мысли — все время прикасаться к этому одному, трогать его из всех своих раскинутых позиций, широко разбросанных точек интереса. **Первопонятие** — это эротогенная зона мысли, где она возбуждается, приходит в неистовство («идея» у Платона, «абсолютный дух» у Гегеля, «капитал» и «класс» у Маркса, «сверхчеловек» у Ницше, «либидо» у Фрейда...). И все ее уходы и отвлечения служат лишь сладкому приглядыванию к вожделенному месту, куда все должно вернуться. Можно сказать, что философское сознание — это желание, растянутое на все вещи мира в поисках самого сильного содрогания по имени Истина.

Значит, стоит различать короткие и длинные желания. Есть желания длиною в мысль или в любовь. Как бы ни были различны красавицы, короткое желание заканчивается одним — семяизвержением. Это не мы их хотим, а наше семя. Оно ищет самых длинных, приятных, щекочущих, волнующих путей излияния. Но излившись, оно опустошает мошонку и желание. А любовь не прекращается с излиянием семени. Любовь легко вычислить по разнице между мной и моим семенем. Когда во мне уже не остается семени, чтобы желать, то, что желает, это и есть любовь.

Когда опустошается пузырек со жгуче-сладким настоем, то о чем первые мысли? О неземном, непреходящем блаженстве, о чудном крае, золотом городе, прозрачных крышах, изумрудных звездах. Если быть вполне утоленным, то сквозь развеянный туман вожделения проступает то, чего желают святые.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Mark Johnson*. The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason. Chicago: University of Chicago Press, 1987; *George Lakoff, Mark Johnson*. Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought. HarperCollins Publishers, 1999.

2. От Бытия до Откровения. Учение. Пятикнижие Моисеево / Пер., введение и коммент. И. Ш. Шлифмана. М.: Республика, 1993, с. 271.

3. New Commentary on Genesis. Edinburgh, 1888. P. 155.

4. *Бунин И. А.* Избранные сочинения. М.: Художественная литература, 1984, с. 293–294.

5. *Andrea Dworkin*. Intercourse. New York: Simon and Schuster, 1997, p. 64.

6. Подробнее о глубинной семантике предлога «в» см.: *Эпштейн М*. Предлог «в» как понятие. Частотный словарь и философская картина мира // *Эпштейн М.*

Знак пробела. О будущем гуманитарных наук. М.: Новое литературное обозрение, 2004, с. 228–253.

7. *Стефан Цвейг*. Франц Антон Месмер // *Стефан Цвейг*. Собр. соч.: В 7 т. Т. 6. М.: Правда, 1963, с. 54.

8. Цит. в кн.: Questions of Evidence. Proof, Practice, and Persuasion across the Disciplines // Ed. by James Chandler, Arnold I. Davidson, and Harry Harootunian. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1994, p. 86.

9. *Людмила Улицкая*. Медея и ее дети. Повести. М.: Вагриус, 1996, с. 114–115.

10. Эта дрожливость, или колебательность, согласно Конраду Лоренцу, вообще присуща любому физиологическому (как впрочем, и физическому) процессу регулирования. Стрелка компаса после возмущения долго колеблется, прежде чем придет в «правильное» положение. «Поэтому за периодом “невосприимчивости” к любому стимулу следует период повышенной возбудимости, и первоначальное значение возбуждения покоя достигается лишь постепенно, часто после нескольких колебаний». (*К. Лоренц*. Оборотная сторона зеркала. Опыт естественной истории человеческого познания // *Лоренц К*. Оборотная сторона зеркала. М.: Республика, 1998, с. 452). Особенность эротического возбуждения состоит в том, что оно содержит механизм самовозбуждения, «эронию», иронию желания, которое ищет не возврата от колебаний к «правильному» состоянию, а напротив, наибольшей разгонки и амплитуды этих колебаний, вводит себя в состояние транса-трепета. «Я слышу биение сердца /и трепет в руках и ногах» (А. Фет) — это именно то, чего желает влюбленный и что дано только сильно желающему.

11. Удивительно, что в языке есть десятки слов для соития (*совокупление*, *коитус*, *копуляция*, *спаривание*, *сожительство*, *траханье*...), но лишь одно слово, обозначающее его высшую взрывную точку. Причем это слово — «оргазм» — одно и то же во всех западных языках, куда оно вошло сравнительно недавно (в английский — в 1684 г.). Очевидно, у наших предков вообще не было отдельных слов для обозначения этого кульминационного момента. Остается предположить, что этот взрыв, **вздрог**, **взбрызг**, **пробой**, сладкая судорога не артикулировались в языке, потому что не выделялись рефлексией из процесса соития, который воспринимался слитно. Нужна значительная степень развития культурно-эротического из природно-сексуального, чтобы из всего этого синкретического наплыва ощущений выделить и «выговорить» отдельные моменты.

12. *Набоков Вл*. Смотри на арлекинов! // *Владимир Набоков*. Собр. соч. американского периода: В 5 т. СПб.: Симпозиум, 1999, с. 193.

13. *Francis Crick*. Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for Soul. NY: Charles Scribner's Sons, 1994, p. 3.

14 *Лосев. А.Ф*. Основные особенности русской философии // *Лосев. А. Ф*. Философия, мифология, культура. М.: Изд. политической литературы, 1991, с. 509.

15. *Соловьев В. С*. Соч.: В 2 т. 2-е изд. Т. 2. (Философское наследие, т.111). М.: Мысль, 1990, с. 529.

16. *Владимир Набоков*. Лолита (Постскриптум к русскому изданию) // *Владимир Набоков*. Собр. соч. американского периода: В 5 т. СПб.: Симпозиум, 1999, с. 386–387

17. *Макс Фасмер*. Этимологический словарь русского языка. Т. 1–4. М.: Прогресс, 1986–1987. Т. 3. С. 306.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Эротикон Ивана Соловьева*

Предисловие

Имя Ивана Игоревича Соловьева (1944–1990?) мало что скажет большинству читателей — разве что среди них окажутся бывшие ученики одной из московских школ, которые вспомнят с благодарностью своего учителя, безвременно ушедшего из жизни. Хотя Иван Игоревич преподавал только русский язык и литературу, его интересы простирались на самые разные области мировой культуры и носили характер почти энциклопедический. Он свободно мог сопоставлять философские взгляды Платона, Ницше и Фрейда, лирические произведения Пушкина, Гете и Байрона. Его уроки подчас резко вырывались за рамки школьного курса, вызывая неподдельный интерес учеников, ревность коллег, подозрение и неприязнь у вышестоящих чиновников от педагогики.

Иван Соловьев жил один, свободное время проводил в библиотеках, напряженно думал и много писал. Нечего было и мечтать о том, чтобы опубликовать хотя бы одну из его работ — настолько они не вмещались в границы общепринятого, «проходимого»: не следовали никаким «заветам», не опирались ни на какие «основы». Но друзьям без утайки давалось почти все, что выходило из его старой дребезжащей пишущей машинки; и все это жадно читалось, многократно обсуждалось, давало пищу для размышлений и разговоров, по-своему освежало душную атмосферу застойных лет.

У меня сохранилось несколько законченных работ Ивана Соловьева, которые, думается, должны найти своего читателя, а также наброски к огромному сочинению, которое сам автор считал для себя основным и «окончательным». Это своего род энциклопедия умственных исканий и заблуждений человечества. Один из разделов книги предположительно назывался «Эротикон, или Обозрение всех желаний», откуда и взяты нижеследующие фрагменты. Их основная тема — разнообразие эротического опыта, который в трактовке Ивана Соловьева выступает как путь интимного, вовлеченного познания мира вообще.

Интересная особенность размышлений Ивана Соловьева — то, что они развертывались у него в форме «чужемыслей», авторство которых он старался угадать. Иван Соловьев разделял концепцию Михаила Бахтина о сознании как о множестве сливающихся и расходящихся голосов и пы-

* Составление, предисловие, примечания М. Н. Эпштейна

тался определить источник и направление каждого голоса, звучавшего в его собственном сознании. Поэтому свои тексты он подписывал разными именами, начиная от великих философов древности и кончая близкими друзьями. Он мог сказать при встрече: «А вот что ты вчера написал» — и протянуть собеседнику листки, подписанные его именем. В моем архиве скопилось немало текстов, автором которых Иван Соловьев удостоил быть меня. Из тех, что ниже предлагаются вниманию читателя, первый подписан Бубер–Фейербах, второй — Эрих Фромм, третий — Маркузе–Деррида, четвертый — Александр Никитин (ныне доцент кафедры философии Ярославского désинститута), остальные приписаны мне, и только последний Иван Соловьев подписал собственным именем.[1]

Опубликованный в первом номере журнала «Человек» за 1991 г., «Эротикон» впервые ввел в употребление само это слово, образованное по образцу «Сатирикона»; теперь оно стало расхожим названием — от эротических журналов до эскорт-компаний и телевизионных шоу (Яндекс находит по слову «эротикон» в Интернете около десяти тысяч страниц и семисот сайтов). Современному читателю доступны все виды эротического чтения, созерцания и досуга, — так что же может привлечь его в этих заметках, написанных в 1980-е гг.? Непривычное сочетание застенчивости и откровенности, наивности и рефлексии. Эрос тогда еще не стал культурным штампом, в нем была свежесть философского открытия, чудо соприкосновения своего интимнейшего опыта с мыслью великих умов, с мировой эротософией от Платона до С. Кьеркегора, Вл. Соловьева, З. Фрейда, Э. Фромма, Г. Маркузе... Иван Соловьев как бы примеряет к своему опыту разные перспективы, пишет от чужого лица, ищет язык для разговора «об этом». Именно такое теоретическое переоткрытие Эроса на исходе тоталитарной эпохи, беспощадно подавлявшей всякое знание и сознание о нем, и представляет собой самое ценное в записях Ивана Соловьева. В области мысли они производят такое же впечатление, как признание в первой любви, произнесенное срывающимся от волнения голосом. Здесь-то и открывается банальная истина, что любовь всегда впервые и что если есть на свете главная наука, то она не о законах и не о явлениях, а об одном-единственном существе, как в соловьевской «Еленологии».

К теории соприкосновения

Иногда мне рисовалась в мечтах стройная система человеческого знания, основанного на эротическом опыте, теория соприкосновения, в котором тайна и достоинство другого существа состоят именно в том, что оно предоставляет опорный пункт для постижения другого мира. Наслаждение

стало бы, согласно этой философии, особой формой, более полной и необычной, этого сближения с Другим, а также стало бы мастерством, с помощью которого мы познаем то, что находится вне нас.

Маргарет Юрсенар пишет:[2]

«Кто я? Где стою? Кем обрезан? Кем крещен? Необрезанный и некрещеный стою перед Господом: да сбудется воля Твоя.

Я крещен в водах материнского чрева. Я обрезан у основания своей пуповины. Я твой, Господи, — я обрезан и крещен Тобою.

Тело — храм: да святится в нем имя Твое. Мир — храм: да сбудется в нем воля Твоя.

Будем касаться друг друга, образуя легкий храм имени Твоего. Как имя — из букв, так храм — из прикосновений. Где один касается другого, там плоть Твоя, Господи.

Плоть Его трепетна, как испуг, и горяча, как любовь. Вспоминайте о Господе, прикасаясь друг к другу».[2]

Осязанием познается Господь. Во плоти — начало Богопознания. «Потом говорит Фоме: подай перст твой сюда и посмотри руки Мои; подай руку твою и вложи в ребра Мои; и не будь неверующим, но верующим» (Ев. от Иоанна, 20:27). Вера — прикосновение. Перст Фомы — испытание веры.

Нет ничего священнее прикосновения: к другой человеческой плоти. К ней прикасается мать, жалея дитя. К ней прикасаются муж и жена, желая сближения. К ней прикасается врач, исцеляя больного. Плоть во плоти находит спасение, исход в жизнь и бессмертие. Сама по себе — смертна, но бессмертно то, что возникает между нею и другой плотью.

Да коснутся друг друга все веры, все знания! Не смешением, не слиянием, а касанием оживляется жизнь в ее различиях. Прикосновение желанно и страшно, как все священное, как любовь Божия и страх Божий. Нет ничего сокровеннее чужой плоти, заключающей в себе тайну Духа живого. Нельзя слиться с этой тайной, нельзя обойти ее — только прикоснуться. Прикосновение — знак, что я остаюсь извне, присутствуя рядом.

Само по себе прикосновение двойственно: оно соединяет и разделяет. Оно преодолевает расстояние — и очерчивает границу. Прикасаясь, мы одновременно устанавливаем неприкосновенность того, до чего дотрагиваются наши пальцы. Прикосновением мы лепим образ неприкосновенного. Прикосновение хранит нас и от греха вторжения, и от греха разъединенности. Прикосновением полагается именно то, чему надлежит быть: граница. Сам Господь проводит ее нашими руками, чтобы мы не смели переступать ее. Плоть свята в своих границах. И прикосновение есть место границы, бытие границы, черта разделения-соединения, проведенная между всеми существами, чтобы хранить их от насилия и спасать от одиночества.

Каждый, кто прикасается к другому, прикасается к себе. Он впервые осязает свою собственную кожу. Он впервые узнает ямочки, бугорки, рытвины — местность, через которую проходит его граница. Соприкосновение — два самопознания.

Благодаря прикосновениям мир становится горячее. Два тепла, соприкасаясь, становятся огнем. Наружное становится внутренним. Граница оказывается внутри — средостением двойного бытия. Там, где переплелись пальцы или сдвинулись плечи, начинают биться маленькие сердца. Весь мир, выброшенный первотолчком в пустоту, разъединенный сам с собой, холодно раскинувший свои поверхности, свертывается в соприкосновениях и становится сердцем мира. Все внутри. Ничего, кроме сердца. Остаются глаза и губы, но все это уже обратилось в себя и, прижавшись друг к другу, бьется как одно огромное сердце.

Как устанавливается граница? Как личность обретает печать личности? Железом и водой. Обрезанием и омовением.

Касание — крещение для некрещенных, обрезание для необрезанных. Плоть мира освятил Господь, создавая нас во плоти. Плоть святится плотью. Там, где соприкасается внешнее, образуется внутреннее. Тут заповеданная нам чистота воды и глубина печати. Плоть во плоти оставляет след как исхождение Духа, как отпечаток и омовение.

Прав ли Фрейд?

Одна моя знакомая как-то призналась, что получила наглядное представление об устройстве женского тела лишь внимательно разглядывая свою новорожденную дочку. Я поразился (ведь замужняя женщина!) — и только тогда почувствовал всю бездну, отделяющую нас от женщин. Для нас это с детства — игрушка, потом орудие, и всегда на виду, ощутимо и достижимо. Оно — снаружи, а у женщин — внутри: такая тайна, что они и сами-то ясного доступа к ней не имеют. Себя не знают, а мы себя знаем: вот эта разница бытия из себя исходящего и в себя возвращенного и заложена в делении полов.

У Альберто Моравио есть роман «Я и он», состоящий из непрестанного диалога мужчины со своим членом: человек его укоряет, урезонивает, а предмет восстает и вовлекает в авантюры. Суть в том, что мой член — это, действительно, мой меньшой брат, мое второе «Я», непослушный двойник, обладающий столь же выраженным бытием, как и все мое тело. Это значит, что я изначально раздвоен, сам себе внешен, я у себя всегда под рукой, я застигаю и ловлю себя на «глаголе бытия», на «творческом слове».

А у женщины это не отдельный предмет, а принадлежность всего тела, зияние в нем: бытие не предстает самосознанию, а погружается в небытие. Потому-то и воля у женщины прежде всего к бытию, к продолжению рода, к слиянию с природой, что нутром она вся в небытии, в бездне, из нее глубоко сквозящей. Все, что есть, уже самим существованием своим имеет для женщины неизъяснимую ценность. Мужчина же своим бытием играет, трогает, кощунствует, рукоблудствует, как с предметом самосознания. И для него решающий вопрос — не о бытии, а о значении, о способах пользоваться и распоряжаться бытием, мыслить и переделывать его. Ибо как зачин бытия внешен ему, созерцаем и осязаем, так и он внешен своему бытию, словно постоянно видит себя в зеркале, себе подмигивает, сам с собой себя обсуждает. Не потому ли женщина так нуждается в зеркале, что, в отличие от мужчины, лишена его в самой себе: сокрыта, упрятана в свое нутро — и потому вынуждена во что-то внешнее глядеться. И зеркальце у нее всегда под рукой, как у мужчины — его природный двойник. Ему-то это хрупкое стеклышко в сумочке ни к чему, потому что он свое продолжение-отражение при себе живым носит и всегда может нащупать и опознать себя.

В каком-то отношении опытная женщина осведомлена о себе меньше маленького мальчика, который безделушкой своей играет с тех пор, как себя помнит, и держит ее в руках всякий раз, как ходит по-маленькому, и вообще чувство тайны к ней утерял, потому что много раз на дню ею пользуется.

Одно из главных открытий Фрейда — что девочки всегда завидуют мальчикам и что эта «зависть к пенису» есть определяющий момент женской психологии. У одних, дескать, есть то, чего нет у других. Действительно, таково человеческое предубеждение: иметь всегда лучше, чем не иметь. Но зато кто к кому более любознателен, кто в ком чувствует неисследуемую тайну? Если с одной стороны допустить з а в и с т ь, то с другой — не менее сильное чувство з а г а д к и, вызванное как раз неимением того, что мальчики имеют и знают обыденно и досконально. В девочке есть зов в неведомое, «туманная даль», и неизвестно, что в конечном сравнении более значимо: наглядное наличие или влекущее отсутствие.

XIX век, шагая с Фрейдом во главе в XX, привык к позитивному, чуть ли не весовому решению вопроса о бытии: придаток к телу лучше, чем изъян и выемка. Но я никода не видел и не слышал, чтобы девочка завидовала мальчику, зато многократно замечался обратный интерес: мальчик старался подглядеть за девочкой, что же у нее на том месте, где у него известный предмет. И в отношении матерей, бабушек — все та же познавательная устремленность. Один знакомый вспоминает, как лет в пять,

когда мать засыпала, он с фонариком залезал к ней под одеяло и пытался хоть что-то увидеть... Да где уж, если из мрака выступает только более темный мрак.

И в самом деле: то скрытое, темно сквозящее, что у женщины «вместо», обещает нечто гораздо большее, чем такой лишний в пространстве, бесприютно болтающийся, будто наскоро и не к месту пришитый. Там — дальняя дорога, гудящая раковина в розовых телесных завитках, нежные створки и темный затвор, тайна тайн, а тут — висюлька жалкая, слабее пальца; ну куда с ней? Только отходы выводить, вот и место ей среди отходов. Женщина внутри себя держит неведомое царство, далекое, за тридевять земель, с какими-то морями, туманами, островами, причалами, а у меня — все изглажено, исхожено, плоско, и только приторочена какая-то тряпица.

Так я воскрешаю ход своих детских мыслей и убеждаюсь, что великий ученый к мальчишескому пустяку отнесся с чрезмерным почтением, а к девическому изъяну — с недолжным пренебрежением. Нет, если девочка и завидует телу мальчика, как чуть большему, с прибавкой, то мальчика увлекает и тревожит тело девочки как неизмеримо большее, с глубинкой. И не променять эту сморщенную прибавку на полный неизвестности вулканический мир, куда Алиса — словно в самое себя — спускалась по темному жерлу.

Так и в отношениях взрослых полов... Мужчины выдумали зависть женщин к их гражданским правам, тогда как гораздо больше, чем эта сморщенная от ежедневного, легального употребления прибавка, волнует единократное чудо зачатия, когда из глубин женщины выходит наружу целый невиданный мир. Променять ли этот неизвестный мир в человеке на права человека в известном мире?

Мне кажется, глубокие люди — всегда немного женщины. И если наблюдается у них какая-то зависть, то именно к зиянию и отсутствию.

О двух революциях

В XX веке социальная революция произошла у нас, а сексуальная на Западе. Но не одна ли основа у обеих? Всякая революция есть переворот, т. е., буквально, ниспровержение верхов и возвышение низов. В социальной революции переворачиваются общественные низы и верхи: угнетенные слои становятся «руководящей» и «направляющей» силой. Даже искусство пытается изобразить из себя разновидность чернорабочего — пролетарского или крестьянского труда («добыча радия» у Маяковского, «травяные

строчки» у Есенина). Однако то же самое происходит и в сексуальной революции, только не общественные пласты переворачиваются, а душевно-телесные. Как пролетариат начинает доминировать над интеллигенцией, так инстинкт получает преобладание над интеллектом, нижняя бездумная головка — над царем в верхней голове. Угнетенные слои подсознания раздувают огонь мятежа, разбивают оковы Сверх-Я, низвергают тирана, подавляющего либидо, и вступают во владение всем человеком, всем психическим государством.

Вообще говоря, какое богатство параллелей, перекличек! Обе эти революции совершались на гребне Первой мировой войны, всколыхнувшей самое древнее и хищное в человеке, ввергнувшей его в состояние первобытной орды, которую, кстати, и Маркс, и Фрейд единодушно считали прообразом раскрепощенной человечности, избавленной от классового антагонизма и репрессивной цивилизации.

Время нашей Октябрьской революции и гражданской войны совпадает с взрывным распространением фрейдизма в западной культуре: тут и литературные бунты («поток сознания», дадаизм, сюрреализм, «автоматическое письмо»), и политический радикализм на психоаналитической основе — собственно идея «сексуальной революции», «фрейдо-марксово» детище в лице Вильгельма Райха.[3] И тут и там происходит брожение культурно необузданных сил, вскипает темная глубина жизни, таившаяся под ее дневной поверхностью. Мировая война потому еще была мировой, что впервые продолжилась за пределом войны, в условиях мира: уже границы не между государствами стали сотрясаться, но внутри отдельных государств и отдельных личностей, между «верхами» и «низами» — границы, обычно незыблемые в мирное время. Все 1920–1930-е годы — сплошная мировая война, вышедшая из милитаристской сферы в социально-культурную, а затем, через нарождение новых государств-левиафанов (СССР, Германия, Италия) и людей новой, стальной породы, вновь вернувшаяся на поля сражений, уже во Вторую мировую войну. Аристократия и интеллигенция, артистизм и интеллект — все было брошено в жертву и на растерзание восставшим массам и восставшей материи, трактованной у нас как «производительный труд», у них — как «потребительское наслаждение».

В именах двух революций эта разница уже была предначертана: «Маркс» означает «молот», «Фрейд» — «радость». Существенная разница именно в том, что сферой русской революции было общество, разрешение внешнего, классового антогонизма; а сферой западной революции был в основном индивид, разрешение внутреннего, психического антогонизма. Но в обоих случаях победу одержали социальные и психические низы, веками подавлявшиеся, оттесненные: пролетариат, питающий физическую

мощь общества, и либидо, составляющее энергетический потенциал личности. А вместе — Фрейд и Маркс, «радостный молот», «либидоносный пролетариат».

...И все-таки в этом рассуждении есть ошибка. Разве власть перешла к пролетариату? Да ведь его и не осталось почти в разоренной России. Это лишь идеология так учит: «диктатура пролетариата», «рабоче-крестьянская власть», «республика трудящихся». В действительности власть перешла к самой идеологии и полномочным идеологам, т. е. круче взлетела на верхний этаж ментальности, до какого прежде и не поднималась. Ну правили благородные сословия, «белая кость», «голубая кровь» — так ведь кость и кровь, а не идея! Ну пусть позже правили деньги, выгода, расчет, так ведь они-то еще связаны с низкой материей, с круговоротом веществ в природе и товаров в обществе. Товар хоть пощупать можно, на деньги — купить-продать что-то осязаемое, наличное... Нет, и кровь, и богатство — это еще не самый верх власти, идея куда выше. Дальше ее, впереди ничего нет — она одна озирает будущее, составляет громадье планов, шагает за горизонт видимого и возможного. Революция лишь по идейному своему замыслу дала победу материальным низам, а по фактическому итогу победила сама идейность. И власть верхов не перевернулась, не ушла к низам, а еще выше воспарила — социальный переворот обернулся лишь рычагом к ее возвышению.

Не то же ли самое произошло с сексуальной революцией? Конечно, нравы стали вольнее, либидо стало изживаться смелее, либеральнее. Но ведь и раньше тот, кто хотел, грешил напропалую, только под покровом ночи, в развеселых домах, в притонах разврата, в тайниках подполья и подсознания. В том и состояло значение сексуальной революции, что она это вывела наружу и обнажила сознанию. Если раньше кто-то скрывал от себя кровосмесительные влечения, то теперь по долгу просвещенного сознания он обязался их заиметь — и с детства домогаться маменьки. Вот и вопрос: подавленный инстинкт одержал победу, или это сознание расширило зону своего владычества до прежде недоступных и сокровенных участков тела и души? Ведь, в сущности, и Фрейд, этот Маркс сексуальной революции, отдавая бытийный приоритет темному либидо, стремился возвести сознание на такой аналитический уровень, чтобы оно психически просветляло его в себе. Психоанализ — клич к сознанию: выше и дальше. Прежде неосознанное — осознай! Прежде немыслимое — помысли! Если бедствие экономических кризисов разрешается плановым ведением хозяйства, то болезнь психических неврозов исцеляется осознанием вытесненных влечений. И результатом сексуальной революции сплошь и рядом стало не столько торжество секса, сколько торжество

сознания над сексом. Если раньше он упрямо прятался в штаны, под юбку, под одеяло, оставаясь стихийно возбудимым и неуправляемо приятным, то теперь сознание вытащило его на свет и стало пользоваться им как угодно: в любых позах, для любых целей — коммерции, революции, поддержания истеблишмента, сокрушения истеблишмента... Само наслаждение, извлеченное из семенных протоков, стало проводником идей, выгод и тенденций. Все это в широком смысле именуется порнографией, которую можно определить как дисциплину осознания, отчуждения и изображения секса.

Значит, социальная и сексуальная параллели все-таки пересекаются. «Идеология и порнография — близнецы-сестры». Предмет обеих — торжество материальных и социальных низов: трудящихся классов, совокупляющихся органов. На плакатах — цеха и поля, над которыми нависает могучая рабочая рука. На рекламах — нагая краса, призывающая к действию могучий производительный орган. Но то и другое — всего лишь «эйдосы»: идеи и виды.[4] Орудия для власти сверхсознания, которое раньше, в эпоху просто сознания, еще чуждалось и боялось материальных низов, взывало к духовному, разумному, доброму, вечному. Потом совершило переворот, опрокинуло это незрелое, классическое сознание посредством материальных низов, чтобы тут же возвыситься над этими низами и сделать их орудием своего идейно-эйдетического господства. Картины вдохновенного труда. Кадры впечатляющего блуда. Две формы ментальности: «идео» и «порно». Пишем: «труд» и «блуд». Остальное — в уме.

Асексуальность в литературе и философии (Гоголь и Кант)

Гоголь предстает в ряду великих русских писателей как личность наиболее загадочная, лишенная некоторых существенных атрибутов личности вообще. Об этом уже много писалось, но заметим удивительное совпадение. Гоголь, основоположник критического направления в русской литературе, столь же асексуален, как Кант — основоположник критического направления в немецкой философии. «Ревизор» и «Мертвые души» закладывают основы «натуральной школы» и вносят в литературу ту же антидогматическую, деидеализирующую тенденцию, что и «Критика чистого разума» Канта — в философию. По сути, все творчество Гоголя — это критика «чистого воображения», «чистого изящества», «чистой красоты», в кантовском смысле слова. И наоборот, Кант умеряет притязания человеческой мысли на всемогущество, на всезнание, низводя ее до положения «малень-

кого человека» в огромном непознаваемом мире. Из гоголевской «Шинели» вышла замечательная плеяда русских писателей-классиков: Тургенев, Достоевский, Некрасов, Салтыков-Щедрин, Чехов. Из кантовских «Критик» — вся немецкая классическая философия: Фихте, Шиллер, Шеллинг, Гегель, Фейербах, Шопенгауэр.

Ни один из писателей, творивших великую русскую литературу, не чужд в такой степени проявлений пола и в жизни, и в творчестве, как Гоголь. Бурно-влюбчивый и необузданно-страстный Пушкин; плотски алчный и в то же время нравственно суровый к себе Лев Толстой; мистически извращенный, с садо-мазохистскими наклонностями Достоевский; иронически-холодный, откровенный и осмотрительный Чехов — в каждом из них проступает определенная половая личность. И только Гоголь — tabula rasa, сплошной пробел, отсутствие сексуального эго.

И однако некоторые образы: Подколесин из «Женитьбы», Иван Федорович Шпонька из одноименной повести, коллежский асессор Ковалев из «Носа» — подсказывают возможную разгадку. Откуда этот страх перед женщиной, эта нерешительность перед женитьбой? Нагляднее всего загадка выявлена — поскольку убедительно запрятана — в «Носе». То, что эта торчащая часть лица подсознательно отождествляется с пенисом, не вызывает у психоаналитиков ни малейших сомнений. Парикмахер неосторожно срезает бритвой нос гоголевскому герою, вследствие чего на его лице образуется плоское место. В результате расстраивается брак Ковалева с нравившейся ему девицей. Лишенный носа, Ковалев превращается в импотента, и только после того, как ему удалось вернуть самодовольного джентльмена на прежнее место, восстанавливается его мужская амбиция.

Какое же влияние этот «комплекс кастрации» оказал на творчество Гоголя, на критическое направление русской литературы?

Влюбление в действительнось, влечение к ее таинственной прелести сменилось холодным порицанием, умным смехом и отвращением; мир омертвился, в нем как будто закрылось живое лоно, истечение порождающих смыслов. Только видимые, косные формы, лишенные души и нутра, грандиозно разрастаются в художественной вселенной Гоголя. В героях описана причудливая наружность, которой придается самостоятельное значение, тогда как все внутреннее оставлено без внимания, будто слово писателя смущенно обходит этот неведомый, недоступный ему мир.

Но ведь «Критики» Канта произвели точно такой же переворот в философии, установив полную непознаваемость «вещей-в-себе» и обращенность их к нам только наружной, видимой своей стороной. Вещи даны только такими, каковы они «для-нас» — гладкими, морщинистыми, скользкими,

сухими; но об их внутренней природе, об их сущности и душе знать нам ничего не дано. Кант критикует привычку прежней, «догматической» философии нечто воображать о вещах и выдавать эти субъективные представления за их собственную природу. Отныне философия должна стать «воздержанной» и не вторгаться в «лоно» вещей.

У Канта, как и у Гоголя, субъект не способен интимно соединиться с объектом, найти в нем себя, проникнуть за его поверхность, освоить его изнутри. Человек замкнут в сфере собственных априорных (доопытных) суждений и нравственных императивов, которые характеризуют лишь его субъективную способность познания, совести, суждения, но не сливаются с объектом познания, не проникают в его глубину. Иными словами, субъект хочет, но не может. Он бессилен раскрыть вещь изнутри, актом вживания и взаимопроникновения. Весь этот эротический опыт прежней философии кажется Канту бахвальством и гусарством: мало ли что они говорят о женщинах... Метафизические бредни о баснословных победах ума над вещью. Как ни подступайся к «вещи-в-себе», она все равно остается неприступной.

Мир для Канта делится надвое. С одной стороны, идеи и идеалы, порожденные трансцендентальным субъектом; с другой стороны, непознаваемые, трансцендентные, безысходно замкнутые объекты. Свобода в душе человека и законы в устройстве природы никогда не соприкасаются между собой, взаимно не обусловлены и непроницаемы: это два абсолютно разных мира.

Так и у Гоголя. С одной стороны, высочайшие и сладчайшие идеалы, питающие его воображение, — патриотические, христианские. Образ России, чудной, сверкающей, неодолимо влекущей, широко раскинувшейся, почти сладострастен, напоминая порой панночку из «Вия» с ее ведьмовскими чарами. С другой стороны, пошлая, скучная действительность, лишенная души и огня, изображенная отстраненно и бесчувственно. Так человек, насытивший свое воображение игранием всяких женских прелестей, уже черств и безотзывен к реальной красоте.

Там — сверлит воздух недогоняемая тройка. Здесь — люди тонут в душных перинах.

Там — что-то льнет, лобзает и трогает за сердце. Здесь — рой досадной мошкары.

Там — незнакомая земле даль. Здесь — пыльный скарб Плюшкина.

Соединить эти миры, испытать горячую трепетность и одушевленность самой действительности — это Гоголю так и не удалось, несмотря на упорнейшие попытки во втором томе «Мертвых душ». Идеалы оказались плоскими, призрачными, лишенными сердечного биения — так воспринимает

мир человек с пылким воображением, но с «жалом во плоти» (как выразился о себе Кьеркегор).

Человек с комплексом кастрации — по природе своей критик: мир для него мертв, посторонен, и яркая жизнь пылает только в душе. Если же и она угасает, то остается сплошной критицизм, как осталась после Гоголя «натуральная школа», а потом и вовсе — обличительное направление. Так и от Канта осталась, после всех превращений в классическом идеализме, немецкая школа философской критики, сначала словом, а потом оружием (Фейербах — Бруно Бауэр — Маркс). Кантовский и гоголевский дуализм остывают в пепле материализма. Пошлый, безблагодатный, мещанский, филистерский, буржуазный мир, накопление душных материальностей, давящая плоть и «слишком много суеты» (как в анекдоте отзывается философ о подсунутой ему для опыта в постель «живой натуре»).

Быть может, именно асексуальность, пришедшая на смену «наивной» и «нормальной» сексуальности, тайно произвела резкий поворот мышления к критицизму? Не семенем оплодотворить мир, так залить желчью, а потом перековать железом. Желчь вместо спермы и железный прущий революционный болван вместо влажного, упругого любовного проникновения — вот субстанция этой «безыдеальной» мысли, призванной «изменять» мир и реалистически «срывать» всяческие маски. Так стало уже в середине прошлого века.

А к концу века последовали новые формы сексуальности, но уже превращенные, прошедшие через ее отрицание: в русской литературе — Достоевский, в немецкой философии — Ницше.

Ницшевское «дионисийство» и достоевское «мучительство», этот кипящий переизбыток сексуальности, нахлынул в европейскую культуру именно после долгого томления в стадии кантовско-гоголевской «кастрации», затянувшегося бесполого «реализма». Наслаждение на грани мучительства и мученичества; оргазм как великое достижение сверхчеловека и его героическая победа над женщиной; оргазм как самозаклание и самораспятие у ног любимого существа, в образе сладострастного насекомого, испытывающего отвращение к своему липкому телу. Гениальная смесь жестокости и страдальчества. А главное — новый метод творчества и мышления, судорожный, безудержный, эпилептический, извергающий пену великих идей и афоризмов с яростью направленного семяизвержения...

Весь мир декадентства и символизма захлестнут, словно в хлыстовском радении, этой неистовой стихией, эротическим бушеванием художнического духа... Впрочем, это уже другая тема, века двадцатого, с его брожением оргиастических, аномальных, садо-мазохистских, промискуитетных

6 Зак 3560

стилей и методов. У истока же всех этих новых форм письма, переменивших саму природу философии и литературы, стоят два бесполых провидца, два вечных холостяка — Кант и Гоголь.

Пять родов любви

Почему античный бог любви — мальчик с натянутым луком? Почему это пронзание молодых сердец доверено не юноше, не девушке, а младенцу? Не потому ли, что он в конечном счете и произойдет от их союза?

Не выражено ли тут у греков, задолго до Шопенгауэра, представление о том, что во всех своих страстях и схождениях мужчины и женщины ведо́мы лишь целью будущего зачатия, в которую и метит эта младенческая стрела? По Шопенгауэру, влюбленные, очарованные друг другом на самом деле только орудия в руках вселенской воли, которая ищет наилучших сочетаний, чтобы породить самый жизнеспособный плод. Не столько ребенок рождается от брака, сколько брак понуждается волей будущего существа, влекущего своих родителей к соединению. И младенец Эрот стреляет в их сердца как бы изнутри их чресел. Обратным вектором своим — оперенной стрелой — будущее поражает настоящее. Иначе как объяснить, что младенец в мифологии есть зачинщик, «застрельщик» любви? Тот, кто порождается любовью, сам порождает ее.

Таков изначальный парадокс любви, запечатленный в образах древнего мифа. Любовь — это средство продолжения рода, в ней изначально присутствует кто-то Другой, неизвестный любящим, но упорно толкающий их навстречу друг другу. И вместе с тем любовь всецело обращена на индивидуальность того, кого любишь, — все другое исчезает, растворяется в нем, Единственном. Условно это можно назвать «индивидуальным» и «сверхиндивидуальным» в любви, или «личным» и «родовым». И то, как это родовое привходит в личное и преобразует его, составляет те пять родов любви, о которых пойдет речь.[5]

1). Прежде всего, простое, нерасчлененное единство личного и родового, которое составляет обычную, «нормальную», брачную любовь. Соединение двоих порождает многих. Да прилепится муж к жене своей... Плодитесь и размножайтесь... Здесь действует избирательное начало самой богосотворенной природы, которое имеет простую форму закона и не обнажает себя в качестве парадокса.

Если же родовое осуществляется не в порождении потомства, оно парадоксально вторгается в отношения между индивидами, превращая их друг для друга в носителей рода.

2). Родовое привходит в любовь перечислительным, донжуанским способом, когда та или иная женщина или мужчина выступают лишь воплощением женского или мужского как такового. И тогда любовь направляется на родовое женское или родовое мужское, которые постоянно меняют свои обличия, предстают в образе разных индивидов. Такая любовь требует измены, потому что именно измена есть путь обобщения, «генерализации» любви, перенесения ее на весь противоположный пол.

3). Любимое существо может восприниматься не как одно из многих, но как первое на пути восхождения ко всему, что достойно любви: ко всему прекрасному, высокому, вечному. Индивидуальное может преодолеваться в эросе через устремление к сверхиндивидуальным сущностям, столь же родовым, как и потомство, но лишенным телесности. Таков платонический род любви, предметом которой становится само «родовое» — «эйдос», вид, образ, идея. Чувство к любимому — это только упражнение в созерцании прекрасного, которое от бренного существа переносится на истинно и вечно пребывающее. Все множество красивых мужчин и женщин — это лишь преходящие явления той непреходящей и сверхчувственной красоты, в которую мы и влюбляемся — сначала в каком-то единичном ее образе, а затем, по мере созревания духа, в ее чистом духовном самобытии.

Суть пола — в размыкании индивидуальности, преодолении обособленного «Я» и границ его тела. В поле утверждается некое «чрез-Я», «над-Я», «после-Я» — родовое внедряется в особое через его способность порождать, через его плодоносящие недра. Это родовое может быть рядом столь же обособленных тел, как потомство в брачном союзе; может быть «родом» в донжуанском смысле — женским родом, собранием всех его представительниц; может быть «родом» в платоновом смысле — обобщенным, внетелесным, неуничтожимым «эйдосом». Наконец, может садически выражаться во взаимном истреблении отдельных тел и возвращении их в лоно всеприемлющей и всегубительной природы.

4). Садизм — еще один способ раскрытия этого сверхиндивидуального начала: посредством чувственного истребления самого индивида. Родовое здесь не порождается из особи, а стирает, поглощает, «обобществляет» ее в акте сексуального владения ею. То, что тело бренно, подтверждается не идеальным его созерцанием, а физическим насилием.

Так становится понятно, почему половое наслаждение, замкнутое на отдельном теле и не нацеленное на размножение, может порождать жестокость к этому телу и жажду его разрушения. Ведь наслаждение исконно связано с преодолением индивидуального, с задачей продолжения вида, и садизм тоже преодолевает индивидуальное, только не видовым размно-

жением, а индивидуальным же насилием. Наслаждение здесь приближается к смерти, посредством которой вид преодолевает индивида и стирает его с лица земли, торжествует над всем конечным и единичным. Садизм и есть медленная пытка всего живущего наслаждением смерти, тогда как платонизм есть постепенное возведение всего живущего к наслаждению бессмертием.

Платон и де Сад — две крайности отказа от брачного в любви. В платонизме воплотилась сублимирующая, созидательная сила эроса, а в садизме — десублимирующая, разрушительная. Но характерно, что и творчество в духе, и разрушение во плоти одинаково отступают от природного закона воспроизведения подобных себе. Творчество прибавляет, разрушение отнимает, но оба враждебны уподоблению, простому воспроизведению настоящего в будущем, сохранению вида как потенциальной, дурной бесконечности индивидов.

В любом случае сексуальность, даже замкнутая на индивиде, не может обойтись без его отрицания — в уничтожении данного индивида, в перебирании множества индивидов или в устремлении к сверхиндивидуальной красоте. Так перед нами раскрываются три «аномальных», не-брачных пути человечества через эрос (2–4):

— развернутый по горизонтали, в ширь перебора и перемены любящих индивидуальностей, при котором соединяются представители рода, самой сильной мужественности и самой красивой женственности — донжуанизм;

— устремленный по вертикали ввысь, к сверхиндивидуальной идее, к созданию и созерцанию вечно-прекрасного — платонизм;

— устремленный по вертикали вниз, к доиндивидуальной природе, к унижению и истреблению личностно-прекрасного — садизм.

5). Есть еще один, пятый род любви, о котором каждый узнает только на собственном опыте и о котором будет сказано в дальнейшем.[6]

Эротика творчества

Самый мужественный мужчина — женщина перед Творцом. Перед материей же, покорной, льнущей, самая женственная женщина — мужчина. В сущности, есть лишь разные степени женственности и мужественности между двумя пределами: материей и Творцом. Творческие мужчины обычно повышенно женственны, ибо ищут вдохновения, размягчают себя для вторжений свыше; как женщины, они умащают себя маслами и в благовонной ночи ждут своего Возлюбленного. Напротив, практические

мужчины: плотники, лесорубы, кузнецы — повышенно мужественны, ибо имеют дело с материей и определяются в отношении к ней как формовщики, насильники.

У женщин же противоположное соотношение: те из них, кто занимается творческой работой (скульпторы, журналисты, режиссеры и т. д.), — более мужественны, чем швейки или гладильщицы, парикмахерши или медсестры. Ибо в них — формующий дух, а не податливая душа самой материи. Потому и сходятся между собой люди творческих профессий, что они как бы меняются своими половыми особенностями. Творческий мужчина — недостаточно мужчина для простой женщины, а творческая женщина недостаточно женщина для простого мужчины. Но друг другу они вполне подходят — как и ярко выраженные половые крайности плотника и ткачихи, кузнеца и доярки.

Закономерны и «перекрестные» притяжения: мужчину-творца влечет к простой женщине, потому что в ней органическая полнота другого пола, которую он только интуитивно угадывает в себе. В ней и через нее он глубже постигает тайну своего женственного предстояния перед Творцом. Точно так же и творческая женщина находит в грубом мастеровом органическое воплощение и развитие «мужского» зародыша своей души. Он для нее физически то, чем она могла бы и хотела быть в идеале своего призвания и мастерства.

Конечно, врожденный пол в творчестве не исчезает, он дополняется противоположным. Мужчина становится женщиной, пребывает в экстазе, горячке обостренной восприимчивости и интуиции — всех состояниях, знакомых простым, любящим, ревнующим женщинам. А женщина становится мужчиной — трезвой, строгой, деловой, неспособной к лихорадке и бреду, выдержанной, скептической, насмешливой — такой, какими обыкновенно бывают мужчины. Творчество, таким образом, возвращает человека из половинного состояния в целостное; рождение в духе придает ему пол, противоположный врожденному.

В худшем случае это бесполость, отрицание физиологического пола (мужчины — кабинетные затворники, женщины — «синие чулки»). В лучшем случае — двуполость, яркая мужественность в гармонии с яркой женственностью (Гете, Моцарт, Пушкин, Достоевский; Цветаева, Ахматова...). У гениальных людей оба пола складываются, у бездарных — взаимно вычитаются. И даже по насыщенности полом, как замечал Василий Розанов, можно отличить перворазрядных творцов от второразрядных. Само творчество — энергия взаимодействия двух полов в одном существе: собой овладевает, себе отдается, и чем мужественнее и женственнее оно в этой борьбе, тем горячее ласка, тем пронзительнее смысл сочинения-соития. Одно-

полое творчество всегда бесплодно: женское вырождается в пошлую задушевность и сентиментальность, мужское — в столь же пошлую заданность и тенденциозность.

В чем-то, однако, нельзя согласиться с Розановым: в «Людях лунного света» он признает лишь физиологическую, врожденную двуполость, «муже-девство», из которой будто бы и вырастает все духовно значительное: пророки, мученики, творцы.[7] Но ведь Розанов выводит это муже-девство творцов именно из их творений, как бы проецируя их двуполую духовность обратно, на физическую природу. Иначе как он мог заподозрить в муже-девстве, например, Льва Толстого? Ведь не по данным же его биографии, а по образам романа «Воскресение».[8] На самом деле двуполость как духовное явление создается именно в акте творчества, и заветная мечта об андрогинизме, слиянии двух полов в пределах одного существа, воплотима лишь через самопорождение в творчестве.

Ревность как вечный двигатель

Ревность, как тема, гораздо более выгодна для литературного сюжета, чем просто любовь. Любовь по определению затрагивает двоих: кто-то любит кого-то. Ревность — обязательно троих; сам глагол «ревновать», с лексической точки зрения, трехвалентен: кто-то (1) ревнует кого-то (2) к кому-то (3). Для сюжета не безразлично, какой валентностью обладают его элементы, велика ли их цепкость, способность втягивать и объединять другие элементы. Ревность позволяет вовлечь в сюжет несравненно больше персонажей, чем любовь сама по себе. Ревность, а не любовь лежит в основе «Илиады» (Менелай ревнует Елену к Парису), «Братьев Карамазовых» (отец — сын — Грушенька), «Короля Лира» (отец — дочери — их мужья), не говоря уж об «Отелло», «Вертере», «Красном и черном», «Евгении Онегине», «Анне Карениной» и пр. и пр.

Суть ревности в том, что она превращает любовь в нечто противоположное любви. Казалось бы, нет причин всем не любить всех, но тогда быстро исчерпались бы все литературные сюжеты, а возможно, и сверхсюжет всемирной истории. Любовь, ведущая к слиянию, сама по себе энтропийна. Но дело в том, что чем больше любви, тем больше и вражды, порождаемой ею же, любовью. И это единство любви-вражды есть ревность, которая тем самым превращается в мощный и по сути единственный регулятор страстей, каждая из которых, благодаря ревности, превращается в собственную противоположность: симпатия — в антипатию, восхищение — в зависть.

Если бы в мироздании действовала только сила любви, все притянулось бы и взаимно слилось в плотно слепленном коме счастья, где каждая часть нашла бы часть по себе. Если бы действовала только сила вражды, мир разлетелся бы на частицы и развеялся в пустоте. Но мир не ком и не пустыня, а чередование плотностей и пустот, их постоянное живое перераспределение, творимое ревностью.

В строке Данте, завершающей «Божественную комедию»: «Любовь, что движет солнца и светила», — «любовь» я поменял бы на «ревность». Если бы только любовь, все планеты притянулись бы к звездам и сгорели в их пламени, а звезды упали бы в центр Галактики и образовали одно сплошное ядро, без разрежений для жизни. Да, планеты притягиваются к Солнцу, но есть и противоположно влекущая их сила, благодаря чему они вращаются, не падая; и эта сила притяжения-отталкивания есть ревность, основа небесной механики. Кто-то ревнует планеты к Солнцу и не допускает, чтобы они слились и сгорели в нем от всепоглощающей любви.

Теперь я понимаю, чего не хватает мне в Эмпедокловой модели мира[9], которая строится на чередовании любви и вражды, — не хватает третьей силы, которая опосредовала бы эти две, превращала бы притяжение в отталкивание и наоборот. Любовь и вражда не просто чередуются, но одна содержит в себе другую, ибо полюбить — значит вызвать ревность других любящих. Сила отталкивания не сменяет силу притяжения, но живет в ней и действует через нее. Ревность — тот монизм, который объединяет дуально расщепленное мироздание.

Если искать то единое, что лежит в основе и литературных сюжетов, и космоса, и истории, что движет планетами, людьми, персонажами, — то это великая, неиссякающая ревность. Она завязывает в один узел любовь и ненависть и не позволяет им победить друг друга, но превращает победу каждой в ее собственное поражение. Побеждает только Ревность, как чистая энергия всех расщеплений и взаимодействий.

Да и не только в космосе и истории... Сам Бог в Ветхом Завете называет себя Богом ревнующим — это едва ли не самое устойчивое из Его (само)именований. «Я Господь, Бог твой, Бог Ревнитель» (Исход, 20:5); «имя Его — Ревнитель; Он — Бог Ревнитель» (Исход, 34:14). «...Возревновал Я об Иерусалиме и о Сионе ревностью великою» (Захария, 1:14). Ибо «до ревности любит дух, живущий в нас» (Иаков, 4:5). Если бы Бог только любил своих избранных или только ненавидел грех, гневался на врагов своих, мировой процесс давно бы пришел к завершению. Но то единое и всемогущее, что лежит в основе Божьей воли — это не остывающая ревность, а она не дает до конца сбыться ни милости, ни ярости, но превращает одно в другое, и этим крепится и животворится мир.

Русская красавица

Русская красавица непременно стыдлива. Она отворачивается, руками и платком заслоняется, прячет ото всех свое сияющее лицо, ступает неслышно, живет незаметно, за околицей, как вечернее солнце. Нет в ней гордости и упоения своей красотой, как у греческой Афродиты. Видимо, само солнце в России стыдливо, редко свой полный лик кажет, чаще заслоняется облаками, занавешивается туманом, имеет вид застенчивый.

В русской красавице то же начало, что и в русском богатыре, который тридцать лет проспал на печи и встал только для решительной битвы. Скрытая красота, скрытая сила, которые нуждаются в великой причине, чтобы раскрыться, и не для праздного созерцателя, не для любопытного взгляда, а для единственного суженого — как и богатырь встает-распрямляется, когда на родину накатывается самый сильный враг. Красота — для милого, сила — для супостата, и все — для единственного: повседневная, будничная трата означала бы умаление чудного дара.

Да и жизнью Спасителя так заповедано, чтобы самый могущественный являлся в ветхом рубище и терпел крестную муку, чтобы потом, когда мир изверится, истоскуется от несвершившегося пророчества, вторично прийти, уже во славе. Мышление парадоксами присуще народу, который ждет главного — от неглавного, красивого — от невзрачного, сильного — от немощного.

Если античная богиня выходит из прекрасной пены морской, то русская красавица — из лопнувшей лягушачьей кожи, как в сказке о Василисе. Наша душа — спящая красавица, спящий богатырь, казалось бы, пропавшие навсегда для молодца, для народа, но только ждущие часа, особой надобы в себе, чтобы пробудиться и ослепить своей красотой, поразить силой. У Геракла и Афродиты мощь и краса бьют наружу, проявляются сразу же в подвигах ратных и любовных. Таков мир телесный, ничего в противоположность себе не таящий, и потому сюжет состоит не в переходе от слабости к силе, а в приключениях самой силы, встречающей извне все новые препятствия. Российские же качества вызываются наружу неким внутренним самопреодолением: богатырю или красавице, прежде чем вступить в битву или отдаться любви, нужно преобороть собственный сон — смертный покой. Тут основной сюжет — не жизнь сама по себе, а ее восстание из смерти, воскресение.

Лебедь и голубь — два символа прекрасного: античный и христианский. В лебедя воплощается бог-громовержец для покорения возлюбленной; в голубя воплощается Святой Дух для разнесения благой вести по миру. Голубь сер, сиз, невзрачен, в нем — кротость, невинность, любовь,

супружеская верность; лебедь — белоснежен, чист, ослепителен, сияет, как земное солнце, весь — горделивая красота и любострастный порыв. Голубь — вестник, посредник, быстрая и надежная связь, он весь — в других, для других; лебедь — как Нарцисс, любуется собой, купается в зеркальной стихии среди собственных отражений. Русская скромница-красавица чаще олицетворяется голубицей, даже еще более неприметной птицей: горлицей, кукушкой... Леда же, лебедь появляются у нас в антологической лирике на античные мотивы.

Зато... Поразителен бывает, на фоне скрытости и застенчивости, размах нашего бесстыдства. Оно являет себя вмиг, врасхлест, наотмашь, без плавной горделивости, но с какою-то душу берущей позорной откровенностью. Это не здоровое бесстыдство нагого, неприкрытого тела, как у эллинов, а бесстыдство мгновенно вздернутого подола.[10] В этом бесстыдстве нет ничего пластического, эстетического, а напротив, одна безобразная судорога. Так бесстыдны бывают женщины у Достоевского, Толстого, Бунина, Горького, Куприна...

И неудивительно: ведь если красота у нас по сути своей стыдлива и требует покрова, то всякое оголение — постыдно и уродливо. У эллинов красота не прятала себя, скрывалось и затаивалось лишь уродство. В России же именно потому, что красоту принято прятать, уродство всегда рвется нараспашку, любит выставлять себя нагло и насмешливо. Да и во всяком показе и обнажении тотчас чудится что-то непристойное, не закон естества, а грех и соблазн. Какая-то непростота и трудность у нас между внешним и внутренним, не дано им прямо являться друг в друге. Непристойность — не обратная ли сторона стыдливости? Так самостеснение красоты рождает беззастенчивость душной, слепой, скомканной плоти, вываливающейся наружу.

Немыслимость тела

Все-таки никогда не понять, отчего любовь устроена в такой странной форме: отросток одного тела входит в отверстие другого. Движется взад и вперед. И что-то влажное туда изливает. А потом у другого человека набухает живот и оттуда появляется третий, маленький человек.

Если бы даже целую вечность думать, исходя из логических понятий, то все равно бы этого не придумать. Даже когда это знаешь и уже полжизни с этим живешь — и то остается за гранью понимания. Какое все это имеет отношение к любви? Эти пещеристые тельца, этот отросток, то крепнущий, то опадающий... А если бы всего этого не было, какой бы стала лю-

бовь? Вот у евнухов, говорят, и любви настоящей не бывает. Почему такое понятное, прозрачное чувство, как любовь, соединено со всякими протоками, пузырьками, пещеристыми и губчатыми телами, такими причудливыми, непостижимыми для ума? Почему не через рот происходит зарождение жизни? Не через глаза? Не через сердце? Не через слова? Кому это было нужно — перепутать чистое и ясное для души дело любви с такими случайными механизмами — миллионами выброшенных зазря сперматозоидов, месячным отслоением яйца и выделением крови? Ведь это же кошмар — во что впутана любовь!

Вот читаю в энциклопедии про то, что делает меня мужчиной: «Край головки, покрывая концы пещеристых тел, срастается с ними, образуя утолщение (венчик) по окружности, за которым располагается венечная борозда». Похоже на описание какого-то экзотического растения. Непонятнее, чем бубнение сибирских шаманов. Какое это имеет ко мне отношение?

Вообще самое непостижимое, чего не дано вымыслить, вычислить из головы — это человеческое тело. Можно придумать небо и землю, расположив их логически по краям вертикальной оси, напротив друг друга... Можно придумать дом — кубическое замкнутое пространство, с выемками для входа и выхода. Можно придумать науки и искусства, их разделения, методы, жанры, взаимодействия (собственно, они и были придуманы). Можно придумать Верховное Существо, которое разумно правит этим миром. Можно придумать случайность, вторгающуюся в этом разумный порядок, — статистические закономерности больших чисел, теорию вероятностей. Можно придумать три состояния вещества — твердое, жидкое и газообразное. Можно придумать замерзание и испарение воды, ее превращение в лед и в пар. Можно придумать царства неорганической и органической природы, растения, животных и мыслящих существ, в которые вдунута душа их Создателем. Но придумать ногу, сгибающуюся в колене и переходящую в таз; придумать пуговку соска на округлости груди; придумать раздвоение ягодиц и расхождение верхней конечности на пять лучевых костей; придумать ресницы, окаймляющие глазные отверстия; придумать мягкий бескостный язык для издавания звуков и выражения мыслей, придумать все это порознь и вместе — это как-то выходит за пределы разума и воображения... Это может быть только дано как данность, с которой надо считаться без попытки ее свести к более простым, начальным понятиям.

Человеческое тело не умещается ни в какую логику, оно произвольно по своему сложению — и именно поэтому вызывает такое безумное желание: сливаться, обладать, порождать новые тела. Того, что мы должны же-

лать, мы не можем объяснить. Почему для воплощения разума в форме жизни или для восхождения жизни на ступень разума нужно было такое странное строение, как человеческое тело? Разгадать нельзя — поэтому остается только желать его.

Следует выдвинуть тезис о произвольности, внеразумности тела — вслед за тезисом Фердинанда де Соссюра о произвольности знака. Подобно тому, как означающее — звук, буква — произвольно связано с означаемым предметом, так и человеческое тело произвольно связано с разумом, который действует изнутри этого тела, но не может его осмыслить.

Запястье

В первой влюбленности, когда все еще воздушно, нежно и крылато в чувствах, сильнее всего притягивает запястье милой женщины. Ужасно хочется теребить эти нежные кружевца, будто в них сосредоточился весь смысл твоей любви и вся прелесть твоей возлюбленной. Ведь конец ее рукава — это начало ее сокрытости, та граница, где видимое и открытое переходит в недоступное. И вот хочется пасть, взмолиться на этой границе, как на пороге дома; хочется губами, лицом, всем телом прильнуть к этому кружевному окончанию рукава, где сошлось тайное и явное, где плоть еще полускрыта, но уже просвечивает. И сами эти кружева — какое сплетение видимости и сокрытости, какой обольстительный обман, чарующее ничто и ускользающее все! Сами эти кружева на запястье есть образ начинающейся любви с ее светлыми мучениями и уже темнеющим сладострастием. Кружева обволакивают запястье как сгущенный воздух, вытканный из пустоты, и само тело кажется здесь рожденным из морской пены, воздуха в кружевных петельках воды — чем-то тающим, невесомым, веющим, счастливым. Безумно хочется ласкать это кружевце, покрывающее запястье, — столько в нем еще запрета и уже разрешенности, такая мучительная и счастливая черта... Сжимая запястье, играя им, уже все предчувствуешь, обо всем догадываешься, обо всем любимом, упругом, гибком, податливом. Перед этим изгибом первое чувство, нарастая и не растрачиваясь, остается в состоянии вечного первенства.

Еленология. Опыт построения новой науки[11]

1. Еленология — это, в отличие от большинства других наук, наука об одном-единственном человеке, который в дальнейшем именуется Еленой.

2. Науки об одном человеке, например, шекспироведение, наполеоноведение, пушкиноведение, марксология и пр., изучают, как правило, вклад данного человека в историю, литературу, религию, общественную мысль и т. д. В отличие от всех этих выдающихся людей, интересных тем, что они сделали, Елена интересна сама по себе.

3. Насколько бытие само по себе выше отдельных своих проявлений, настолько еленология выше пушкинистики, наполеонистики и прочих дисциплин, относящихся к уникальным достижениям, а не к самому существованию единичного. Еленология изучает не то, чего достигла Елена, в чем проявила себя, а *то, что она есть сама по себе*, независимо ни от чего, просто потому, что она есть. Еленология — первая самостоятельная наука о единственном существе, которое удивляет тем, что *оно есть*, а не *тем, чем* оно *стало* или *смогло быть*.

4. По мнению Аристотеля, источник всякого познания — удивление. «Ибо и теперь и прежде удивление побуждает людей философствовать... недоумевающий и удивляющийся считает себя незнающим...»[12] Наиважнейшие науки возникают, следовательно, из наибольшего удивления. Очевидно, что Елена удивляет людей, хоть сколь-нибудь ее знающих, гораздо больше, чем мир каких-нибудь молекул, газов или чисел, из удивления которым выросли грандиозные науки: физика, химия, математика. Нужно быть совсем малочувствительным, чтобы, хоть раз увидев Елену, не удивиться ей, а удивившись, не развить своего удивления до целой системы познания, соответствующей неимоверной сложности предмета.

5. Если судить по исходному импульсу, т. е. силе удивления, то еленология должна в своем поступательном развитии перерасти все прочие науки и стать главнейшей из них, приводящей к общему знаменателю все их разрозненные усилия. Физика, математика, история, искусствознание — все они интересны и поучительны прежде всего потому, что помогают познать мир, в котором могла появиться Елена.

6. Не все способны удивляться в равной степени; но тот, кто недоумевал больше всех, прошел разные стадии познания и все-таки остался незнающим, — ему, навсегда изумленному, вполне можно доверить основание новой науки. Человечество, убежденное силой его непонимания, должно признать за ним такое право. Если он считает себя несведущим, необученным, значит, науке в его лице предстоит наибольший путь.

7. Всякая наука начинается с определенного набора понятий, а заканчивается тем, что приводит эти понятия в систему, целостно раскрывающую свой предмет. В данном случае нам предстоит связать следующие понятия, приоткрывающие внешний и внутренний мир Елены:

а) просинь и прозелень глаз при общем сером колорите;

б) привязанность к собаке по кличке Ака;

в) стуки по ночам в квартире, особенно в пору полнолуния;

г) желание работать нянечкой в доме для престарелых;

д) узкий круг общения при готовности легко заводить новые знакомства;

е) отвращение к поездкам в метро и к ношению головного убора;

ж) вера в астрологические знаки, а также сильное, хотя и не всегда покорное чувство судьбы;

з) потребность перечитывать книгу Сэлинджера «Над пропастью во ржи» и любовь к стихам М. Цветаевой;

и) обилие каждодневно меняющихся проектов жизнеустройства, от переезда на другую квартиру до переезда в другую страну;

к) желание оказаться на берегу моря в тот момент, когда она находится только на берегу реки;

л) специальный интерес к писателю Федору Сологубу и к концепции демонического в его творчестве;

м) чувство отсутствия своей личности и необъяснимости своих поступков;

н) загадочное отношение внутренней близости и внешнего отчуждения от субъекта по имени И. ⟨...⟩[13]

я) неуверенность в том, что на свете нашелся хотя бы один человек, готовый ради нее пожертвовать хоть чем-нибудь, например, жизнью...

8. Несомненно, что все указанные приметы, от «а» до «я», сходятся лишь в одном-единственном на свете существе, именуемом Елена, и только благодаря ему приобретают взаимосвязь и общий смысл. Никогда, нигде и ни в ком другом собака Ака и писатель Сэлинджер, желание оказаться на берегу моря и желание работать нянечкой в доме для престарелых не могли бы соприкоснуться и составить одно целое — именно такое, где эти явления становятся наиболее неожиданными и привлекательными для изучения.

9. В Елене обнаруживается новая, неведомая прежним наукам реальность, где американский писатель ближе дворовой собаке, чем любому другому американскому писателю, а поездка под землей ближе к ношению головного убора, чем к поездке в любом виде наземного транспорта. Эта загадочная реальность, необъяснимая методами других наук, требует особого философско-поэтического подхода к созданию новой науки, отвечающей строжайшим критериям единичности. Зоология и литературоведение, медицина и география — на перекрестке вот каких дисциплин возникает еленология, не сводимая ни к одной из них в отдельности.

10. Еленология — интегральная область научного знания, которое в своей обращенности к единичному пользуется результатами общих наук, но не ограничивается ими, поскольку Елена неизмеримо больше любых обобщений, представляя собой исключение из всех правил и правило для многих исключений. В развитие еленологии главный вклад вносят близкие и знакомые Елены по мере углубления своих познаний о ней. Постепенно образуется среда межпрофессионального общения, объединяющая физиков и математиков, лингвистов и искусствоведов, психологов и социологов, астрологов и мореплавателей — всех, кто своим особым путем приблизился к искомой загадке и нашел в еленологии связующую нить разрозненных знаний о мире.

11. Цель еленологии — не только расширить наши общие знания о мире, но и внести методы и критерии, разработанные при изучении Елены, в сферу других дисциплин. Коль скоро Елена интересна сама по себе, то и предметы других дисциплин не могут не нести на себе отпечаток этого интереса и не заключать в себе неких свойств Елены и отражений ее личности. Например, градостроителей не может не заинтересовать резко отрицательное отношение Елены к подземным путям сообщения. Футурологов неизбежно должно привлечь обилие меняющихся сценариев будущего, характерное в особенности для Елены, но также и для всего человечества. Специалистов по ландшафту, несомненно, заинтересует взгляд Елены на ландшафтные свойства облаков и их формообразующее влияние на земные ландшафты, — взгляд, который она позволяет себе отчасти разделять с И.. И независимо от того, внесет ли диссертация Елены значительный вклад в сологубоведение, еленология окажет неминуемое воздействие на развитие этой слаборазвитой дисциплины. Ведь специальный интерес, проявленный Еленой к Федору Сологубу, глубоко характеризует своеобразие его художественной концепции демонического и предопредляет возможность новых метафизических, психологических, мифологических и прочих трактовок этой проблемы в соответствии с комплексным характером самой науки о Елене. (Для последующих изысканий рекомендуются, в частности, такие темы: «Ака и образ собаки в творчестве Ф. Сологуба»; «Сочетание зеленого, синего и серого в цветовой палитре Ф. Сологуба»; «Недотымка и луна в произведениях Ф. Сологуба в связи с ночными стуками в квартире Елены» и т. д.)

12. Следует выделить особое значение вышеупомянутых пунктов (тезис 7) для развития следующих дисциплин: пункта а) — для развития живописи и искусствознания; пункта б) — для новых теоретических изысканий в области кинологии (особенно в области изучения беспородных собак); пункта в) — для фактического обоснования оккультных знаний; пункта г) — для развития геронтологии и врачебной деонтологии, и т. д. и т. п.

Еленология способна питать все науки, потому что в Елене заключено то неизвестное, что способно их всех обновлять, вызывая дальнейшее удивление, так что предмет еленологии становится все более таинственным, создавая сферы ясности в других видах познания.

13. Каждая вещь имеет в себе нечто еленообразное, поэтому, гуляя по многолюдному городу или по безлюдному лесу, в любых условиях и по разным поводам хочется произносить имя Елены, относя его и к облаку, потому что оно вообще как Елена; и к траве, потому что она зелена, как глаза у Елены; и к озеру, потому что оно туманится, как глаза у Елены; и к муравью, потому что Елена сравнила с ним свою повседневную жизнь; и к дереву, потому что его ствол клонится от ветра и делится на все более тонкие ветви, как судьба Елены; и к асфальту, потому что Елена часто вглядывается в него, бродя с опущенной головой; и к трамваю, потому что на таком же трамвае Елена когда-то ездила в гости к И.; и к любому прохожему, потому что он мог бы видеть Елену и удивляться ей, если бы ему посчастливилось встретить ее. Еленологический аспект всех вещей раскрывается в доступном, но не достижимом для них совершенстве: быть рядом с Еленой и нужным ей.

14. Одно из фундаментальных понятий еленологии — «целомудие игры», или «чистота соблазна» — проявляется во множестве ранее отмеченных и крайне противоречивых феноменов, таких как зелень леса и голубизна неба, опосредуемые прозрачно-серым, смутно сияющим воздухом ее глаз; повышенный эгоцентризм при отсутствии эгоизма; «Я» во всем, но ничего для себя; твердость характера наряду с податливостью воли, готовой увлекаться всем и ничему не подчиняться; стремление загрузить себя полезной работой — и легкость пренебрежения как работой, так и всяческой пользой; причудливый, рвущийся рисунок беседы, в которой фразы говорят меньше, чем слова, а слова меньше, чем паузы, но еще большее значение имеют: 1) шаги, 2) взгляды, 3) прикосновения, 4) состояния природы, 5) воспоминания, 7) времена года, 8) положение облаков, 9) встреченные вещи, 10) невысказанные мысли, 11) утаенные пожелания, 12) разгаданные пожелания и т. д.

15. Каждая черта в Елене проявляется лишь настолько, чтобы составить контраст другой черте, — так, во всяком случае, считают некоторые специалисты. Другие полагают, что Елена — кроткая, преданная и любящая натура, которая просто еще не пробудилась ото сна предсуществования и поэтому переживает сразу все стадии органического развития личности, включая личинку, кокон и бабочку. Пока что преждевременно разграничивать эти стадии: личинки-кокетки, кокона-циника и бабочки-принцессы, — но очевидна их поступательная метаморфоза, из которой вскоре выпорх-

нет крылатая душа. Третьи специалисты-еленологи видят основную специфику изучаемого явления в его ранней очаровательности, приведшей к фиксации на детских стадиях развития. Четвертые находят в этом хитросплетении невинности и соблазна сеть для уловления неопытных, но вдохновенных душ и для разлития их творческой энергии в женственном лоне мироздания. Несмотря на эту борьбу различных школ и направлений в еленологии, все специалисты сходятся в том, что познание как акт слияния познающего с познаваемым все еще недоступен им; и то самое недоумение, которое так возбуждает их ум, оказывается в то же время непреодолимым заслоном для ума.

16. В самое последнее время среди еленологов развилась одна страшная ересь, подвергшаяся отлучению от большой науки. Согласно этому вероучению, Елена есть любовь и ничто иное, кроме любви, а поскольку подобное познается только подобным, то еленология есть не что иное, как возрастающая любовь к Елене — высочайший из всех возможных актов познания.

17. Однако все эти еретики, упорствуя в познавательном значении своей любви к Елене, не приводят ни малейшего убедительного доказательства того, что Елена есть любовь. Отсутствие доказательств оправдывается тем, что обнаружение этого сокровенного свойства Елены может исходить только от нее самой. Величайший долг упорствующих в ереси — терпеливо ждать этого проявления, каковое станет подтверждением истинности их веры.

18. Что для науки — доказательство, то для веры — жертва, и больше к этому нечего прибавить, поскольку я дошел до пункта «я».[14]

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Для тех читателей, которые впервые знакомятся с наследием Ивана Соловьева, приводим библиографию его сочинений: Размышления Ивана Соловьева об Эросе // Человек. 1991. № 1. С. 195–212. Перевод на английский язык (фрагментов): Ivan Soloviev's Reflections on Eros // Genders, 22: a special issue Postcommunism and the Body Politic // Ed. by Ellen Berry. New York and London. New York University Press, 1995, p. 252–266; Поэзия как состояние. Из стихов и заметок Ивана Соловьева // Новый мир. 1996. № 8. С. 230–240; *Иван Соловьев.* Мессианские речи // Октябрь. 1998. № 7. С. 148–167. Все эти работы собраны в издании: *Михаил Эпштейн.* Все эссе: В 2 т. Т. 1. В России (раздел «Мой друг Иван Соловьев»). Екатеринбург: У-Фактория, 2005, с. 347–460. Также подготов-

лен к печати и ждет выхода трактат Ивана Соловьева «Троеверие и горчичное зерно» (о судьбах католичества в России).

[2] «Воспоминания Адриана». М.: Радуга, 1984, с. 38.

[3] Wilhelm Reich (1897–1957) — австрийский психотерапевт. В черновике своей работы Иван Соловьев проводит аналогию: если Фрейд — Маркс сексуальной революции, то Райх — ее Ленин.

[4] «Eidos» — древнегреческое слово, обозначающее одновременно и «вид», и «идею» (все эти слова одного корня).

[5] В подтексте рассуждений Ивана Соловьева — известная полемика Владимира Соловьева (в его статье «Смысл любви») с Артуром Шопенгауэром. Иван Соловьев пытается соединить обе концепции: абсолютизацию родового начала любви у Шопенгауэра и абсолютизацию личного, избирательного смысла любви у Вл. Соловьева. Именно парадокс соединения личного и родового и разные способы разрешения этого парадокса образуют, по Ивану Соловьеву, пять родов любви.

[6] Эту загадочную фразу можно отнести либо к следующему фрагменту, «Эротика творчества», где любовь, соединяясь с творчеством, меняет родо-половую личность творца, либо, с большей вероятностью, к заключительному тексту в данной подборке — «Еленологии», где, действительно, изображается «пятый» род любви: любимое в своей единственности становится универсальным, обобщающим знанием, источником понимания всех вещей. Это уже не платонизм, для которого индивидуальное есть лишь отправная точка духовного восхождения, — это именно завершение всего мироздания в личности любимого человека. Вообще можно заметить, что последние размышления Ивана Соловьева об Эросе приобретают все более личностную окраску, достигая кульминации и трагической развязки в «Еленологии».

[7] Иван Соловьев, очевидно, имеет в виду такие разделы и главы розановской книги, как «Муже-девы и человеческая культура» и «Муже-девы и их учение». См.: *В. В. Розанов*. Сочинения (серия «Из истории отечественной философской мысли»). Т. 2. М.: Правда, 1990, с. 43–47, 73–107.

[8] Там же, с. 76–81.

[9] Эмпедокл (ок. 490 — ок. 430 г. до н. э.) — древнегреческий философ.

[10] Вряд ли Иван Соловьев был знаком с «Заветными русскими сказками» А. Н. Афанасьева (Женева, 1872?; в России изданы только после 1991 г.), которые подтверждают его догадку: женщины в них никогда не раздеваются, а только задирают подол, сразу обнажая самое заветное место.

[11] Этот фрагмент — один из последних в рукописном наследии Ивана Соловьева. Что касается его строгой тезисной формы, то объяснение этому можно найти в другой работе Ивана Соловьева: «Форма должна противоречить содержанию, и чем больше страсти в одном, тем бесстрастнее другое» (эссе «Стиль как неудача»).

[12] *Аристотель*. Сочинения: В 4 т. Т. 1. М., 1975, с. 69.

[13] Мы исключаем из списка те пункты (от «о» до «ю»), которые касаются интимных сторон жизни конкретного лица. Что касается соотношения «единичного» и «всеобщего» в имени Елена, то здесь можно привести суждение Ивана

Соловьева о его великом однофамильце, философе Владимире Соловьеве: «Он создал свою софиологию (учение о Вечной женственности, о Премудрости Божией. — *М. Э.*) только потому, что почти всю жизнь был влюблен в Софью Хитрово. Софиология — учение об этой Софье».

[14] Имеется в виду пункт «я» из тезиса 7, который, возможно, многое объясняет не только в науке о Елене, но и в судьбе самого Ивана Соловьева. Пункт «я» имеет особое значение для Ивана Соловьева еще и как точка исчерпания речи. Ср. отрывок из его статьи «Семиотика молчания»: «"Я" — единственный языковой знак, в котором субъект высказывания совпадает с его объектом. Тем самым преодолевается двойственность самого знака (различие означающего и означаемого), а следовательно, упраздняются основания языка как системы знаков. Слово "я" — уже не знак в обычном смысле, скорее, это граница между знаком и не-знаком, переход от речи к молчанию. Словом "я" озвучена тишина».

ГРУМИНГ.
САМООЧИЩЕНИЕ

ГИПОТЕЗА О ПРОИСХОЖДЕНИИ КУЛЬТУРЫ

> Естественно стремиться к чистоте. Так мы вплотную подходим к чистой сущности поэзии.
>
> *Борис Пастернак.* Несколько положений.[1]

Биологические предпосылки культа и культуры — общая проблема естественных и гуманитарных дисциплин. «Существует ли природное основание у религии, покоящееся на великом и всеобщем жизненном процессе, который произвел на свет человечество и все еще держит его в подчинении..?»[2] — этот вопрос на разные лады повторяют многие современные антропологи, историки религии и цивилизации. Никак не притязая на создание новой научной теории, мне хотелось бы обратить внимание на одно вполне тривиальное свойство живых существ — инстинкт *самоочищения,* который в своем поступательном развитии обладает потенцией созидать культуру и культ. Мы рассматриваем самоочищение как широкий феномен, присущий не только индивиду, но и группе, обществу в целом и включающий процесс *взаимоочищения* (социальный груминг как фактор консолидации сообщества).

От мухи до человека. Источники рефлексии

Данная гипотеза о происхождении культуры выросла из наблюдения за мухами. Я бездельничал, не писалось. Передо мной в светлый круг от лампы, часто садились мухи, и жизнь их раскрылась для меня с неожиданной стороны. Одна муха ползала по письменному столу — и подолгу замирала, делала что-то малозначительное своими лапками. Угнетенный своим бездействием, я решил присмотреться к тому, что же делает муха, когда она ничего не делает. Она умывалась всухую, обтирая лапками головку и прочие членики своего малоприятного тела.

В тот вечер жизнь мух развернулась передо мной ближе, чем обычно. Обнаружилась в них поразительная чистоплотность, которую трудно было

предположить в столь заразных тварях. Обычно, говоря о мухах, выделяют в их образе жизни грязные, отвратительные подробности, словно не замечая, что едва ли не бóльшую часть времени эти твари заняты кропотливой личной гигиеной. Энтомологи признают невероятную чистоплотность мух и считают их морфологически чуть ли не самыми совершенными среди насекомых.[3] Поползав немного по столу, они начинают долго сучить лапками, то передними, то задними, словно отмываясь от той нечисти, которая налипает на них с клеенки. Движение их волосоподобных ножек, трущихся друг о друга, очень похоже на человеческое умывание. Видимо, не только они для нас источник заразы, но и мы для них; и притом они уделяют чистоте гораздо больше внимания и времени. За торопливыми движениями мушиных лапок угадывается почти болезненная мания чистоплотности, они ни на секунду не оставляют свое тельце в покое, но теребят его, обследуют и вытряхивают до микроскопических пылинок.

И собаки, и кошки — это гигиенические машины, которые работают всеми рычагами своего тела, чтобы удалить мельчайшие пылинки с самых удаленных его частей. Языком они мочат лапки, чтобы подвергнуть свою шкурку влажной уборке, затем облизывают эту пыль, пуская ее в расход по пищеварительному тракту, и снова протирают, и снова облизывают. В общем, если взять некую непрерывную нить жизни, ее основу, на которую наслаиваются все другие занятия, то эта основа есть умывание, облизывание, вычесывание, все виды самоочищения. Можно сказать, что жить для этих существ означает чистить себя.

А человек? Умоется несколько раз в день по две минуты, примет душ или ванну на десять-двадцать минут... Как это ничтожно сравнительно с животными и насекомыми, словно у человека атрофировалась потребность чистоты. Презренные твари вроде мух на самом деле аристократы природы, в сравнении с которыми разумные существа — просто неряхи и растрепы. Но зато сколько сил и времени у человека уходит на другое: на познание и творчество, на культуру, на переделку природы! И вот здесь-то стоит задуматься: что в жизни человека соответствует тому грандиозному месту, какое занимает самоочищение в жизни животных? Ведь должны же эти биологические рефлексы как-то срабатывать и в человеке, пусть в какой-то скрытой, опосредованной форме.

Очевидно, носитель современной цивилизации потому освободился от необходимости посвящать бóльшую часть своего времени физическому самоочищению, что нашел иные способы защиты от окружающей среды: во-первых, одежду, во-вторых, дом, в-третьих, город, и т. д. Можно было бы долго перечислять все те искусственные оболочки, которыми человек ограждает себя от мирового хаоса в образе мусора и пыли, — он зарывается

в гигантскую толщу почти непроницаемых культурных слоев, а ту ничтожную пыль, которая все-таки доходит до него через эти слои, он уничтожает уже обычным гигиеническим способом. Но в принципе свою потребность в чистоте человек стал исполнять иначе, так сказать, «превентивно», прячась и ограждаясь от мировой грязи, а не допуская ее на себя и затем смывая. Не есть ли все то, что принято называть культурой, — лишь гигантский заслон человека от мусора, хаоса, беспорядка окружающей среды, т. е. иначе реализованная потребность чиститься, охорашиваться, приводить себя в порядок?

Разумеется, можно спорить, имеются ли вообще инстинктивные основания, врожденные внутренние мотивации у культуры. Но такой подход лежит на одном из главных путей развития современной науки. Так, «антропный принцип» широко обсуждается в физике, которая склонна объяснять многие «странные» законы природы и «случайные» константы, такие как квантовая постоянная Планка, их необходимостью для появления человека во вселенной. При малейшем изменении физических констант феномен человека просто не мог бы иметь места, в космосе не было бы условий для его зарождения и выживания как биологического существа. Если уж антропный принцип применим к изучению неживой природы, то тем более живая природа, поведение животных, вполне может рассматриваться телеологически, как совокупность условий, делающих возможными появление человека как культурного существа. Иными словами, антропный принцип, завоевавший себе место в естественных науках, заслуживает переноса в гуманитарные науки, хотя бы на том основании, что науки о человеке не могут не иметь методологической точкой отсчета самого человека.

Как же мог бы выглядеть антропный принцип объяснения «культуры из природы», точнее «природы как условия культуры»? Если допустить, что культура заложена уже в природе, как саморазвитие некоего инстинкта, удовлетворение которого постепенно выводит человека за предел природы, то не есть ли самоочищение именно та мотивация, которая вернее всего способна работать на созидание культуры, точнее самозарождение ее из природы?

В прошлом культуросозидательная роль часто приписывалась половому инстинкту (теория либидо и сублимации) или чувству голода (немецкая пословица «человек есть то, что он ест», теоретически переосмысленная Фейербахом[4], и близкие к этой глубокой истине учения экономического материализма). Невозможно отрицать огромную роль этих врожденных мотиваций в становлении сложнейших форм и ритуалов культурного поведения. Следует заметить, однако, что по своей энергетической сути это «консервативные» мотивации, которые либо пополняют утраченное (питание), либо раз-

ряжают накопленное (совокупление), т. е. восстанавливают утраченный баланс организма с живой и неживой средой.[5] В акте утоления пищевого или полового голода организм как бы встраивается в среду, образует с ней одно целое, наполняет себя извне или размножает себя вовне.

Инстинкт самоочищения направлен на отделение организма от среды и повышение его упорядоченности (чистоты) по сравнению со средой. Чиститься можно даже при отсутствии грязи, — это процесс самодовлеющий, чувственно самоценный. Показательно, что животные, как правило, тратят на чистку больше времени, когда находятся в стрессе, когда им что-то угрожает. «Я себя трогаю — значит, я существую».

Приятно гладить, ласкать себя, окутывать влажной пленкой — состояние полной погруженности вовнутрь, отрешенности от среды. Таков врожденный нарциссизм живого существа, и чрезвычайно существенно, что именно и только в этом самоочищении животное поворачивается себе навстречу, оглядывает и ощупывает себя со стороны. Пожирая и совокупляясь, тварь устремлена к чему-то внешнему, как бы «выскакивает» из собственной шкуры; акт самосозерцания, самосознания не может вместиться в эту безостановочную и безоглядную поглощенность чем-то или кем-то другим — добычей или партнером. И только самоочищение не выводит животное из себя, а возвращает к себе — это как бы медитативные минуты в жизни животного, когда оно свободно от угроз извне и от собственных вожделений и, обретая самодостаточность, ласкает, вылизывает само себя. Не отсюда ли человеческое самосознание, столь близкое — на духовном уровне — потребности ощупать себя, очистить от всего внешнего, наносного, исторгнуть, словно из налипшей шелухи, ядро своего истинного «Я»?

Сознание, или рефлексию, можно определить как акт возвращения существа к самому себе, как вычленение в совокупности ощущений той самости, или субъектности, которая и есть носитель этих ощущений. Омовение есть физический аналог и прототип сознания. Ведь нет другой такой ситуации в нашей обыденной жизни, когда мы последовательно воспроизводили бы все очертания собственного тела, как бы творили в воздухе его объемную, планиметрическую модель. Моющая и мылящая рука выступает как орган самосознания. Обычно, как орган физический, она направлена на достижение или отталкивание чуждых вещей, а тут извне возвращается к тому, что ее изнутри заключает и «въемлет», — к телу. Это прикосновение извне к тому, чему принадлежишь изнутри, и есть прообраз сознания: человек, являясь частью природы, членом ее всеобъятного тела, все-таки способен выходить за ее предел, осмыслять ее, вторгаться в нее (а значит и в себя) снаружи, а не просто пребывать в ее составе, как камни или растения.[6]

Одним из признаков, по которому зоопсихологи и этологи определяют степень рефлексии у животных, является способность отождествлять себя с изображением в зеркале. Эта способность, обнаруженная пока что только у шимпанзе и орангутангов, проверяется так: на тело наносятся пятна, которые можно увидеть только в зеркале. Если животные пытаются их счистить, значит, в зеркале они узнают *себя*. Это еще одно свидетельство опосредованной связи рефлексии и чистки: видеть себя — касаться себя.

Рефлексия есть самоудвоение в зеркале собственного сознания, но первичной формой такого самоудвоения является совокупность метателесных акций, направленных на идентификацию собственного тела. Во многих языках, в том числе и русском, «схватить» означает «понять»: мышление — схватывание, а собственно рефлексия — схватывание себя. Это «хватание себя», скольжение языка и лапок по собственной шкурке с целью отмыть себя от грязи, отделить себя от не-себя, — не оно ли природное начало рефлексии? В акте самоочищения животное ищет и добывает себя, а не чужое, как в питании и соитии. Животное может заниматься этой гигиеной подолгу, черпая в ней самоцельное наслаждение, как и человек черпает самоцельное наслаждение в культуре, находя в ней все более тонкие средства самоорганизации, отличения себя от не-себя и обретения себя в себе. Автоэротизм — удовольствие, доставляемое прикосновениями к собственному телу, самооглаживанием, самовылизыванием. Подобно тому, как эротическое удовольствие служит целям размножения и продления человеческого рода, так автоэротическое удовольствие служит цели самоочищения, фильтрации грязи, цели создания культуры.

Культура часто определяется как многоуровневая система языка, на котором человечество общается само с собой (внебиологический способ автокоммуникации человеческого рода). Но культура имеет отношение не только к языку как системе знаков, но и к языку как органу в ротовой полости. Как показывают современные исследования в области этологии и зоосемиотики, далеко не случайно, что один и тот же орган служит орудием самоочищения — и орудием звуковой артикуляции.

Груминг у животных и семиотика границы

Научная литература об инстинкте чистки (grooming) среди животных относительно невелика: монографические исследования отсутствуют (за исключением книги Робина Данбара, о которой будет сказано дальше), а в обобщающих трудах и учебниках по этологии этой проблеме уделяется всего несколько абзацев или строк, как правило, подчеркивающих ее слож-

ность и неизученность — на всем эволюционном пространстве от мухи до обезьяны. Ф. Хантингфорд приходит к выводу о том, что муха в процессе умывания, как сложная кибернетическая система, принимает целый ряд иерархически соподчиненных «решений», касающихся последовательности в очищении передней части тела, головы, ножек и т. д., и рисует сложную схему таких операций.[7] Как отмечают исследователи обезьян, «эпизоды чистки... занимали почти все время за период наблюдения».[8]

Внимание специалистов привлекает прежде всего тот загадочный факт, что чистка отнюдь не всегда связана с наличием частиц грязи на теле животного. Часто этот процесс лишен прямой физиологической цели и служит скорее актом социального общения или механизмом нервной компенсации. Хантингфорд предполагает, что чистка каким-то образом связана с мутациями организма или с другими отклонениями от поведенческой нормы животных. Так, у мышей, приведенных в состояние нервного шока, наблюдалось беспрестанное умывание мордочек — жестикуляция, как бы призванная восстановить нормальную психическую саморегуляцию, вернуть «ощущение себя».[9]

В некоторых животных сообществах, например, у бабуинов, развит обряд взаимного очищения, который служит «наиболее частым и очевидным выражением “дружественности”»[10], а у многих видов птиц «первоначальной функцией охорашивания и груминга было соблюдение чистоты, но в ходе эволюции все больше возрастала важность другой функции — способствовать образованию брачных пар».[11] Причем такая взаимная — парная или коллективная — чистка «направлена преимущественно на те части тела, которые наиболее трудно доступны для самого животного»[12], т. е. дружеские и брачные узы поддерживаются неспособностью отдельной особи себя очищать. Эта «спрятанность» отдельной особи от самой себя оказывается стимулом привлечения другого, что создает своего рода прообраз диалогического отношения в мире животных: чистота, т. е. выделенность себя, предполагает знание себя со стороны другого, ибо только со стороны я могу обрести завершение своего «Я».

Михаил Бахтин назвал эту ситуацию, образующую основу культуры, «вненаходимостью». «Ведь даже свою собственную наружность человек сам не может по-настоящему увидеть и осмыслить в ее целом, никакие зеркала и снимки ему не помогут, его подлинную наружность могут увидеть и понять только другие люди, благодаря своей пространственной вненаходимости и благодаря тому, что они другие. В области культуры вненаходимость — самый могучий рычаг понимания».[13]

Как ни парадоксально такое применение культурной парадигмы к природе, оно подтверждается на самом первичном, материальном уровне: жи-

вотное не может само полностью вылизать себя, для этого ему нужен *язык другого*. Для образования и замыкания своего физического бытия, для отделения себя от не-себя, что и составляет стимул самоочищения, животное нуждается в партнере. Особенно характерна чистка для взаимоотношений матери и детенышей, вообще родственных особей, но она же служит основой и широких социальных притяжений. «Для большинства приматов груминг (чистка) — важная социальная активность, функция которой — не только удаление паразитов с кожи, но также "общественное цементирование", подтверждение социальных уз. Большей частью груминг происходит между близкими родственниками, но устойчивые взаимоотношения, подкрепляемые грумингом, могут существовать не только между родственниками».[14]

Сказанное выше о приматах относится и к примитивным человеческим обществам, где, по словам М. Л. Бутовской, груминг «является филогенетическим гомологом аналогичного поведения других приматов. Груминг наблюдается во всех традиционных обществах (в виде обыскиваний головы, выщипывания волос на теле, очистки кожи от отшелушившегося эпидермиса, выдавливания гнойничков и пр.) и занимает существенное время в бюджете времени ежедневной активности членов группы».[15]

В книге Робина Данбара «Груминг, сплетня и эволюция языка» на большом полевом материале изучения приматов выдвигается гипотеза, что язык происходит от обрядов чистки, которая выполняет функцию скрепления социальных групп. Бабуины и шимпанзе живут группами по 50–55 особей и посвящают чистке одну пятую своего времени, но люди живут в еще более крупных коллективах. Даже если ограничить состав ближайшей социальной группы (на производстве, в армии и т. п.) размером 150 человек, для осуществления взаимной чистки каждому понадобилось бы 40 % времени, что практически неосуществимо. По мере того, как группы разрастаются, непосредственный физический контакт между их членами становится невозможен — и уступает место «сплетне». Сплетня — это чистка языком, уже в его не осязательном, а произносительном качестве. Язык позволяет общаться одновременно многим со многими и облегчает установление и поддержание социальных контактов в большой группе. Члены группы обсуждают друг друга: кто хороший, кто плохой, кто с кем дружит, кто кому нравится и почему, и т. д. Язык — это способ «промывать косточки» ближним, «дешевая и сверхэффективная форма груминга».[16] Книга Данбара вызвала большой и в целом положительный резонанс в научной прессе.

Многие высшие млекопитающие, как подтверждают исследования, проявляют наклонность к чистке «независимо от конкретной нужды. ⟨...⟩ Животное не ждет, пока его шкурка загрязнится, потускнеет или в ней заве-

дутся паразиты. ⟨...⟩ Не исключена возможность, что какой-то еще неизвестный внешний фактор запускает это поведение (grooming), но требует исследования и такая возможность, что процесс очищения сам вознаграждает себя, поскольку производит некоторую стимуляцию или усиление».[17] Вот эта самовознаграждающая функция чистки и есть, по моему мнению, аналог или прафеномен всех культурных процессов, в ходе которых человек пропускает весь окружающий мир через набор фильтров — гигиенических, информационных и других. Знаменательно, что в русском языке само понятие «чистого» этимологически родственно понятию «цедить» — пропускать через фильтр.[18]

«Фильтр» — одно из важных понятий современной культурологии. Культура есть система границ, каждая из которых наделена своей избирательной и пропускной способностью: отделять «свое» от «чужого». Культура как целое предстает в семиотических терминах как многослойная система фильтров — гигиенических, этических, ритуальных, информационных, многократно очищающих внутреннее пространство культуры от внешнего хаоса, «грязи» и «шумов» окружающего мира. Приведу высказывание Юрия Лотмана:

«Функция любой границы или фильтра (от мембраны живой клетки до биосферы, которая, согласно Вернадскому, есть подобие мембраны, покрывающей нашу планету, и до границы семиосферы) состоит в том, чтобы контролировать, отфильтровывать и приспособлять внешнее к внутреннему. Эта инвариантная функция реализуется по-разному на разных уровнях. На уровне семиосферы она предполагает отделение "своего собственного" от "чьего-то чужого", фильтрацию того, что приходит снаружи и трактуется как текст на чужом языке, и перевод этого текста на свой собственный язык. Таким образом, внешнее пространство структурируется».[19]

Характерно, что Лотман ссылается на Вернадского, семиосферу строит по образу биосферы и находит аналог семиотической границы, как основополагающего фактора культуры, в клеточной мембране. Но если такое уподобление текста первичной клетке по-своему закономерно, то тем более целесообразно сравнивать те фильтры, которые используются в человеческой культуре и в поведении животных, поскольку здесь обнаруживается возможность уже не просто аналогии, но какой-то более существенной, быть может, генетической или исторической связи. Не есть ли культура — ряд повышающихся уровней груминга, индивидуального и коллективного, — обряд непрерывной фильтрации, идущий от уровня физической гигиены до религиозных законодательств? Все разнообразные сферы культуры, включая науку, искусство, этику, оказываются фильтрами, осуществляющими самоочищение человека и человечества.

Чистота и культура

Состояние человека в культуре хорошо передается словами Ницше:

«...Крайняя чистота в отношении себя есть предварительное условие моего существования, я погибаю в нечистых условиях, — я как бы плаваю, купаю и плескаюсь постоянно в светлой воде или в каком-нибудь совершенно прозрачном и блестящем элементе».[20] Этим прозрачным и блестящим элементом, которым омывает себя человек, не обязательно должна быть вода. Это может быть воздух высот, система общественных ритуалов, законы логики, правила перевода с языка на язык... Важно лишь, чтобы этот элемент уносил с собой хаос, продукты распада, выделяемые человеком из собственного тела и души. Феномен человека и построенной им цивилизации возможен потому, что животное чистит себя; но именно продолжая чистить себя, человек перестает быть животным.

Тяга к чистоте, к самоочищению — основа всех религиозных культов и становящейся из них мирской культуры. Обряд омовения занимает центральное место в иудейской, христианской и магометанской религиях (бармицва, крещение, омовение перед намазом). Крещение, т. е. погружение человека в священную реку или купель, вода которых смывает с него греховную нечисть, — главное таинство христианства. Не обязательно вода или другая жидкость наделяется функцией очищения — например, путешествующим мусульманам, оказавшимся вдали от водных источников, вменяется в обязанность очищать себя верхим слоем песка или земли. На Цейлоне углубленное созерцание воды считается уже достаточным для очищения. Субстанция обряда меняется, но функция остается неизменной.[21]

Причем в религии, особенно в неизбежном для нее требовании аскезы, самым ясным образом обнаруживается, что из всех природных инстинктов самоочищение (вылизывание, расчесыванье, оглаживанье, отряхиванье) является не только наиболее духовно продуктивным, но в какой-то мере выступает за границы природы вообще, противостоит тем инстинктам, где природа утверждает свою власть над особью. И голод, и похоть, против которых направлена и религиозная, и общекультурная аскеза, отдают человека в плен природы. Экономические и сексуальные теории культуры на самом деле быстро разоблачают себя как теории отрицания культуры, что практически обнаруживается в социальных и сексуальных «революциях», резко нигилистических по отношению к культуре и, при последовательном проведении, способных разрушить ее до основания.

Еда и совокупление выражают существенную неполноту человека и ставят его в зависимость от внешнего мира. Он должен постоянно наполняться внешним и переливаться во внешнее, чтобы поддерживать свое бытие и

производить потомство. И лишь акт самоочищения есть порожденное самой природой преодоление природы, самоосвобождение материального существа из пут материи, способ достижения индивидуации, обособления. Очищая себя, человек принадлежит уже не внешней среде, которая «липнет» к нему и затягивает в себя, а чему-то высшему, для чего он и извлекает себя из этого навязчивого вещества.

Так и животное, вычищая грязь из своей шкуры, как бы вылепляет себя из сплошного и вязкого земного месива, продолжает процесс своего рождения на свет уже собственными усилиями. Не случайно ведь самка после родов обычно вылизывает своих детенышей, освобождая их от остатков плаценты и внутриутробных веществ. Последующее самовылизыванье, самоочищение есть как бы продолжение — индивидуальной инстинктом — той творящей воли, которая вывела все живое на свет, обособила его от не-себя, от всего «остального» на свете. Грязь — это и есть «остальное», мелкими, безличными пылинками налипающее на тело и лишающее его четкой, осмысленной самости.

Тема грязи и чистоты — одна из основных, если не самая основная тема детства, проходящая в виде строгого нравственного императива. «Надо, надо умываться по утрам и вечерам, а нечистым трубочистам стыд и срам» — в этих милых стихах Корнея Чуковского прямо сопрягается состояние тела и души, соматика и этика: быть нечистым — стыдно, ибо мы тем самым опускаемся в низший, менее расчлененный разряд существ, мы как будто еще недостаточно родились. Вот почему в детстве, где добытийный зов особенно силен и заманчив, умыванье — важнейшая нравственная задача, ведущая ребенка к укреплению в бытии и развитию чувства личности. Можно привести в пример множество детских стихов, где именно любовь к мытью, чистота рук и лица, тела и одежды выступает как основа всего педагогического назидания, как первоэлемент эстетического и нравственного воспитания, как залог всего «хорошего» (в его отличии от «плохого»), как символ красоты и добра («Что такое хорошо и что такого плохо» Владимира Маяковского, «Письмо ко всем детям по одному очень важному вопросу» Юлиана Тувима).

Таково, очевидно, развитие не только отдельного человека, но и всего человечества. В своем зарождении — в Древнем Египте, у пифагорейцев — этика и эстетика неразрывно связаны с гигиеной, правилами содержания души и тела в чистоте.

Система культуросозидающих фильтров

Вообще говоря, можно условно выделить семь основных фильтров — этапов поступательного развития «очистительного» инстинкта. Одновре-

менно это этапы выделения человека из природы: гигиенический, экономический, социальный, эстетический, этический, интеллектуальный, религиозный.

Гигиена — это чистота тела ради здоровья самого тела, благополучия его физических отправлений, ради самосохранения биологической особи. На этой стадии инстинкт действует как в животных, так и в человеке, хотя у человека несравненно усложняется система искусственных фильтров, обеспечивающих чистоту организма: сюда включаются практически все изделия легкой, пищевой и фармацевтической промышленности. Особенно важна система диетических предписаний, включающая разделение всей пищи на «полезную» и «вредную», «чистую» и «нечистую», «кошерную» и «некошерную».

Второй фильтр, отделяющий свое от не-своего, — экономический: чувство собственности и система относящихся к ней прав и обязанностей. Любопытно, что во французском языке слово «prорге» означает «собственный» — и одновременно «чистый», «опрятный», «чистоплотный». Инстинкт собственности — это сдвиг инстинкта чистоты за физиологическую границу. Собственность — это чистота нашего пребывания за пределом своего тела, в тех вещах, в которых мы устанавливаем границу своего «Я». Отсутствие собственности, общая собственность, присвоение чужой собственности — признак или причина нечистоплотности, и наоборот, щепетильность, скрупулезность, аккуратность — качества хорошего собственника. По этологическим данным, уже у детей в 2–3 года чувство собственности вполне развито, причем самым важным является не размер собственности, а четкость и ясность ее границ. Этот же фильтр собственности определяет проведение территориальных, государственных границ, через которые иностранное «процеживается» по определенным правилам (виза, таможня). Если правила гигиены определяют здоровье тела, то права собственности — здоровье общественного организма.

Третий фильтр — собственно социально-иерархический, разделяющий разные классы и касты общества на основе чистоты крови или образы жизни. Например, касты в индийском обществе разделяются всецело по признаку чистоты и нечистоты, так что представители низших каст занимаются исключительно «грязным» промыслом — стирают белье, стригут волосы, обмывают трупы — и сами являются неприкасаемыми для высших каст, которым запрещено заниматься физическим трудом. Также и характерное для Запада разделение «физического» и «умственного» труда, «синих» и «белых» воротничков проходит преимущественно по линии «грязного-чистого» — и это, пожалуй, единственное, что объединяет современные демократии с аристократическими обществами древности и средневековья, где «чистота породы» отделяла дворянство от плебса. Разумеется, есть огром-

ная разница между чистотой интеллигенции и чистотой аристократии, но то, что объединяет их, есть именно чистота, достигаемая на генетически-родовом или лично-профессиональном уровне.

Следущий фильтр, где чистота уже не подчиняется физиологическим или утилитарным критериям, — это эстетика: чистота ради самой чистоты.

Эстетическое, по Гегелю, — это идея, достигшая наиболее совершенного чувственного воплощения, следовательно, наиболее очищенная от чуждых материальных вкраплений, нарушающих идею данного рода или вида. Быть красивым — значит отделить от себя все «не-свое», «остальное», стать вполне собой. На этой стадии инстинкт очищения еще свойствен некоторым высшим животным, но он уже имеет другую цель, нежели пищевой и половой инстинкты. С точки зрения гигиены, чистота так же служит здоровью и физическому процветанию, как и питание или совокупление. С эстетической точки зрения, инстинкт чистоты обособляется от двух других. Нет ничего более безобразного, чем зрелище широко открытого рта или выставленного вперед полового члена. Эстетика тела связана с замкнутой на себя, округлой поверхностью, предназначенной для созерцания, и поэтому избегает темных отверстий плоти, уже расходясь с физиологической продуктивностью и целесообразностью.

Этика — это уже не очищение тела, а очищение от телесного. Самое чистое, гигиенически здоровое и эстетически прекрасное тело не обеспечивает чистоты души, которая требует освобождения как раз от телесных влечений и побуждений, даже тех, которые направлены на чистоту самого тела. Нужно отлепить от себя уже не вещественную грязь (как в эстетике), а грязь вещественности как таковой. Отсюда императив скромности, умеренности, воздержания, с которого начинается культура как таковая, выделяющая человека из состояния дикости, «варварства». Древнейший памятник афористики — египетское «Поучение Кагемни» (2980–2900 г. до н.э.), начало которого гласит: «Счастливым останется скромный». Благородная сдержанность противопоставляется природной необузданности.

Интеллект, или логика, — это следующий фильтр: способность очиститься не только от телесности, но и от душевности, вообще от своей единичности как таковой, посмотреть на себя со стороны, с точки зрения всеобщности. Тут объектом становится «Я» в целом, от которого отслаивается мыслящее, самосознающее «сверх-Я». На интеллектуальной стадии важен сам момент раздвоения, посредством которого мыслящее существо отстраняется не только от извне пристающей грязи, не только от эманаций собственного природного тела, но и от эмоционально-экспрессивного «Я», восходит над собственной субъективностью. По Декарту, ясность, отчетливость, самоочевидность — главный критерий рационального суждения: идея

должна быть очищена от всего смутного, сомнительного. Правила логики — квинтэссенция чистоты, извлеченной из случайных, хаотических, произвольных отношений между предметами. Это — интеллектуальное бескорыстие, еще более радикальное, чем этическое.

Чистота в гигиеническом смысле принадлежит природе, в экономическом, социальном, эстетическом, этическом и логическом — культуре, состоящей из этих пяти основных компонентов... Наконец, есть еще чистота в сверхприродном и сверхкультурном, религиозном смысле. Она коренным образом отличается от предыдущих видов чистоты тем, что источник грязи обнаруживается здесь не вовне, а в себе, в самой глубине личности — как первородный грех, отпадение от божества, изначальная подверженность страстям, рабская привязанность к объектам природы и идолам общества.

В основе религиозной чистоты лежит табу — запрет на прикосновение, который поначалу имел, возможно, элементарно гигиенический смысл. Запрещалось прикасаться ко всему грязному, низкому, заразному, что грозило физическому существованию рода. Но в какой-то момент смысл табу преобразился: человек почувствовал, что прикосновение к чему-то может пачкать не только его самого — он сам может кого-то испачкать. Не только окружающее грязнее его — он сам грязнее чего-то; и это «что-то», к чему нельзя прикасаться не из опасения загрязниться, а из опасения загрязнить, и есть священное. Если культура оберегает человека от чего-то низшего, внешнего, то в культе человек оберегает нечто высшее и внутреннее от самого себя. Такой переход от культурного к религиозному мог свершиться лишь через высшую точку культуры — интеллектуальное самоотстранение, в ходе которого человек перестал смотреть из себя и посмотрел на себя. Теперь, в беспристрастном и надличном состоянии ума, он смог рассмотреть свое «Я» как то внешнее и опасное, от чего исходит нечистота и что требует обложения системой воздержания и запретов. Так возникло священное — та высшая степень чистоты, по отношению к которой человек всего себя, в корне своем, осознает нечистым, первородно греховным.

Так инстинкт самоочищения, возникая в недрах животной особи, ведет ее за пределы природы, через все сферы культурного самоутверждения человека, к тайне священного, к неприкосновенной чистоте божества.

Чистое и нечистое

Человек достиг наибольшего в искусстве самоочищения, даже, можно сказать, создан как культурное существо инстинктом чистоты. Но именно

поэтому он постоянно ощущает не только окружающий мир, но и, главным образом, самого себя источником нечистоты. Инстинкт чистоты может вести к перфекционизму, к мучительной и порой самоубийственной мании совершенства. При этом животные порой воспринимаются как более чистые существа — именно потому, что они не противопоставлены окружающей среде, не отличены от нее так, как человек, и сами критерии различия между чистым и грязным для них снижены.

Андрей Синявский выразительно передает эту манию чистоты, приводящую человека даже к желанию смерти как последнего очищения от самого себя, от неустранимой грязи своего физического существования:

«Почему-то грязь и мусор сосредоточены вокруг человека. В природе этого нет. Животные не пачкают, если они не в хлеву, не в клетке, то есть опять-таки — дела и воля людей. А если и пачкают, то не противно, и сама природа, без их стараний, очень быстро смывает. Человек же всю жизнь, с утра до вечера, должен за собой подчищать. Иногда этот процесс до того надоедает, что думаешь: поскорее бы умереть, чтобы больше не пачкать и не пачкаться. Последний сор — мертвое тело, которое тоже требует, чтобы его поскорее вынесли».[22]

И через несколько страниц: «Хорошо, уезжая (или умирая), оставлять после себя чистое место». И следующая мысль: «Господи, убей меня!»[23]

Путь от грязного к чистому далеко не прямой, на нем возникают попятные и круговые движения, когда чистота, возникая на одном уровне человеческого бытия, допускает и даже требует загрязнения на другом. Религиозные и этические понятия чистоты часто вступают в противоречие с гигиеническим и эстетическим. Так, Св. Катерина Сиенская, преодолевая свое отвращение к язвам больных, за которыми ухаживала, заставила себя выпить чашу гноя. Религиозное очищение может не только пренебрегать правилами гигиены, но и закономерно приводить к ритуальной нечистоте, так что соединение плоти с грязью должно свидетельствовать о нечистоте самой плоти, которую превозмогает аскет или святой, намеренно «запускающий» свое тело.

В других случаях ритуальная нечистота, например, посыпание головы пеплом в знак скорби, может служить знаком самоотождествления с прахом умерших или орудием предотвращения смерти, как бы добровольной прививкой против нее. Мэри Дуглас описывает похоронный обряд африканского племени Ньякюса, обитающего к северу от озера Ньяса: «...В обряде оплакивания активно поощряется грязь. Скорбящих забрасывают мусором... Добровольное приятие символов смерти — нечто вроде профилактики против действия смерти».[24]

Иными словами, грязь может активно использоваться и в культовом, и в культурном обиходе человечества, восстанавливаясь на одних уровнях,

чтобы преодолеваться на других, так что процесс самоочищения постоянно создает помехи самому себе. Это подтверждается постоянно растущим количеством мусора и отходов, создаваемых культурой и подтачивающих ее собственное гигиеническое основание. Культура имеет свойство загрязнять себя тем самым, от чего она очищается, — подобно ребенку, размазывающему по лицу то, что выдавил из желудка.

Именно благодаря интенсивности самоочищения человек из всех природных существ оказывается и самым чистым, и самым грязным. Можно даже сказать, что человека отличает от других существ не столько достигнутая чистота, сколько степень различенности чистого и нечистого.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Пастернак Б.* Соб. соч.: В 5 т. М.: Художественная литература, 1991. Т. 4, с. 370.

[2] *Walter Burkert.* Creation of the Sacred. Tracks of Biology in Early Religions. Cambridge (MA), London (England): Harvard University Press, 1996, p. XI.

[3] Например, в классическом сочинении Ж. А. Фабра «Инстинкт и нравы насекомых» практически ничего не говорится об инстинкте чистки, столь развитом у мух и других видов насекомых.

[4] «Der Mensch ist, was er isst» — из статьи Людвига Фейербаха о книге Якоба Молешотта «Физиология пищевых продуктов».

[5] В этом маленьком трактате я никоим образом не претендую на критику фрейдистских и марксистских концепций культуры, что потребовало бы совершенно другого объема и жанра изложения. Моя задача — только обратить внимание на возможность альтернативной концепции, выводящей культуру из мотиваций чистки — самоочищения и взаимоочищения.

[6] «Всякая нечистоплотность кажется нам несовместимой с культурой. 〈...〉 Нас не удивляет, что употребление мыла кому-то кажется прямо-таки мерилом культуры», — писал Зигмунд Фрейд (см. «Недовольство культурой» // *Фрейд З.* Психоанализ. Религия. Культура. М.: Ренессанс, 1992, с. 91). Мыло очищает наличное, физическое тело — и одновременно создает вокруг него другое, облекающее, как бы духовно-эфирное. «Обмылить» себя — это как физически, осязательно себя «обмыслить». Сама субстанция мыла: абсолютная скользкость, летучесть прикосновения, прозрачная пленка, извне покрывающая плоть и одновременно ее очищающая, — все это делает мыло физическим аналогом мысли, ее вездесущего, всеобъемлющего, всепроясняющего бытия. Возможно, что индивидуум может глубже осмыслить себя именно на границе с инородной стихией — водой, очерчивающей предел тому, что ощущается как «Я», и побуждающей к интенсивной рефлексии, самоопределению.

7 Зак 3560

[7] *Felicity Huntingford*. The Study of Animal Behavior. London, New York: Chapman and Hall, 1984, p. 79–80.

[8] Readings in Animal Behavior / Ed. by Thomas E. McGill. New York et al.: Holt, Rinehart and Winston, 1965. Vol. 1, p. 298.

[9] Ibid., p. 325. К сходному выводу, что интенсивное умывание у животных часто служит реакцией на конфликтную или устрашающую ситуацию, приходит Bradford N. Bunnel. (см.: Mammalian Behavior Patterns // Comparative Psychology: A Modern Survey / Ed. by Donald A. Dewsbury, Dorothy A. Rethlingshafer. New York et al.: McGraw Hill Book Co., 1973, p. 104.

[10] Readings in Animal Behavior, p. 546.

[11] *Klaus Immelman*. Introduction to Ethology. New York & London: Plenum Press, 1980, p. 56.

[12] Ibid.

[13] *Бахтин М. М.* Литературно-критические статьи. М.: Художественная литература, 1986, с. 507.

[14] *Lee C. Drickamer, Stephen H.Vessey*. Animal Behavior: Concepts, processes, and methods. Belmont (CA): Wadsworth Publishing Co., 1986, p. 394.

[15] *Бутовская М. Л.* Язык тела: природа и культура (эволюционные и кросскультурные основы невербальной коммуникации человека). М.: Научный мир, 2004, с. 117.

[16] *Robin Dunbar*. Grooming, Gossip and the Evolution of Language. London, Faber and Faber, 1996, p. 79. К сожалению, я познакомился с этой книгой уже после написания (1981–1992) и опубликования (1998) этой статьи. Зато было приятно обнаружить, что моя гипотеза происхождения культуры из обрядов самоочищения и взаимоочищения имеет эмпирическое подтверждение

[17] *Bradford N. Bunnel*. Mammalian Behavior Patterns, ed. cit., p. 104–105.

[18] Знаменательно, что в русском языке само понятие «чистого» этимологически родственно понятию «цедить» — пропускать через фильтр. «Чистый» — страдательное причастие от «цедить» («цедтый», т. е. «процеженный»). *Макс Фасмер*. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. / Пер. с нем. О. Н. Трубачева, под ред. Б. А. Ларина. М.: Прогресс, 1987. Т. 4, с. 295, 366–367. *Шанский Н. М., Иванов В. В.,Шанская Т. В.* Краткий этимологический словарь русского языка. М.: Просвещение, 1975, с. 483, 495.

[19] *Yuri M. Lotman*. Universe of the Mind. A Semiotic Theory of Culture / Transl. by Ann Shukman. Bloomington and Indianopolis: Indiana University Press, 1990, p. 140 (обратный перевод с английского).

[20] *Фридрих Ницше*. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1990, Т. 2, с. 706.

[21] Обрядам очищения в разных религиях посвящена монография: *Mary Douglas*. Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo. New York, Washington: Frederick A. Praeger Publishers, 1966.

[22] *Абрам Терц (Андрей Синявский)*. «Мысли врасплох» // *Абрам Терц (Андрей Синявский)*. Собрание сочинений: В 2 т. Т. 1. М.: СП «Старт», 1992, с. 318.

[23] Там же, с. 320, 321.

[24] *Mary Douglas*, Purity and Danger... p. 177.

Григорий Тульчинский

ТЕЛО СВОБОДЫ

ВВЕДЕНИЕ: ВОПРОС ВОПРОСОВ

Со времен платоновского Сократа философия ходит по кругу, за крайне редкими исключениями, снова и снова воспроизводя одни и те же формы осмысления. По меткому замечанию X. Арендт, «так называемая история философии всегда была лишь историей севших на мель философских школ».[1] Действительно, в академической философской традиции с завидным постоянством, причем практически без всяких внешних поводов, происходит коловращение материализма и идеализма, трансцендентальной и имманентной философии, реализма и номинализма, гедонизма и спиритуализма и т. д. и т. п.

Дело даже не в самом факте этого коловращения и оборачивания, а в том, что все эти системы устроены так, что их легко можно произвольно ставить с ног на голову и наоборот. Материализм на поверку оказывается худшей версией идеализма — волюнтаризмом, оправдывающим насилие над природой, обществом, другими людьми, а идеализм требует практической реализации, воплощения идей, дающих решение чисто материальных проблем. Все эти чисто рассудочные, а то и просто словесные операции абсолютно безболезненны, потому как они практически никак не укоренены в конкретной исторической жизни, и от таких перестановок не меняется главное — страшный дискомфорт человеческого бытия, проистекающий из его двойственности.

Фактически без ответа остается вопрос — может ли и как человек достичь согласия и гармонии с окружающим миром, другими людьми, самим собой? Ответ на этот вопрос предполагает уточнение места человека и человеческого сознания в системе бытия. Что они такое — откровение новых перспектив развития или «вывих» природы?

Человек не сводим к своей биологической природе, явно выходит за рамки животного мира, даже противостоит ему — в своей мыслительной способности как «человек разумный» (Homo sapiens), в своей способности к преобразовательной деятельности как «человек производящий» (Homo faber). Именно эта внеприродная и надприродная продвинутость человека представляет главный интерес для понимания человеческой сущности.

Чем отличается человек от других живых существ? Согласно известному философскому анекдоту, однажды Платон радостно известил учеников, что определил человека, нашел его главные отличительные при-

знаки: человек это двуногое без перьев. Один из киников, услышав это, принес с базара ощипанного петуха и бросил его к ногам Платона со словами: «Вот человек». Расстроенный Платон удалился и, появившись через несколько дней, объявил новое, уточненное определение человека: это двуногое без перьев, с мягкой мочкой уха и плоскими ногтями. Действительно, сочетанием этих признаков не обладает ни одно живое существо, кроме человека. И вместе с тем очевидно, что это определение не касается главной человеческой особенности — речь идет о наличии у человека сознания, разума, способности к мышлению. Простая бесперая двуногость (и прочее), не будучи дополнена сознанием, сама по себе еще не гарантирует «человечности».

С одной стороны, человек — конечное существо, жизнь которого ограничена в пространстве и времени. С другой стороны, в сознании своем человек способен иметь дело с бесконечностью: он может мыслить и об уже исчезнувшем прошлом, и об еще не наступившем будущем; ему доступны и безмерные дали космоса, и бесконечно малые частицы микромира. В своем сознании человек может создать бесчисленное множество фантастических образов, включая целые воображаемые миры.

В философии эта двойственность человеческого бытия проявляется в вопросе о соотношение души и тела (психофизическая проблема), в проблеме взаимосвязи материального и идеального, возможности познания бесконечного мира при помощи того конечного опыта, который только и доступен человеку, в проблеме свободы воли, проблеме смысла человеческой жизни — практически во всей философской проблематике. Именно «на мель» этих проблем и «села» история философии.

Традиционно суть дела сводится к двум проблемам: (1) происхождения человека (антропогенеза) и (2) объяснения природы сознания и свободы воли. В принципе, первая проблема включает в себя вторую, так как ее решение предполагает объяснение возможности возникновения человека, а значит и возникновения сознания, обладание которым и делает человека человеком.

Что касается антропогенеза, то, согласно современным научным данным, возникновение человека как биологического вида можно отнести примерно на два миллиона лет до нашей эры. А данные генетики показывают, что все многообразие человеческих рас имеет одно происхождение, что означает, что у всего современного человечества была одна праматерь.

Помимо научного, например в рамках теории эволюции видов, объяснения антропогенеза, оба факта (сроки возникновения и генетическое единство) широко используются в аргументации в пользу сотворенности человека. Например, религия и религиозная философия дают прямое и не-

двусмысленное решение проблемы происхождения человека, принимая его двойственность без доказательств, как таковую. Так, согласно иудео-христианскому мифу, человек сотворен Господом Богом «по своему образу и подобию». Поэтому в человеке соединены природа божественная и земная — Творец наделил человека свободой и возможностью постижения Абсолюта, и Царство Божие открыто только человеку из всех прочих земных тварей. Главное в этой идее: человек сотворен согласно некоему замыслу силой, превосходящей человеческое разумение. Поэтому к этой идее, в принципе, примыкают и другие варианты сотворения человека, наделения его разумом и сознанием извне: Высшим разумом, Высшей Волей, мифологическими персонажами, инопланетянами.

Широко распространенной является точка зрения, согласно которой основными факторами антропогенеза являются труд, общение и речь, причем решающим обстоятельством оказывается именно труд, как совместная производительная деятельность людей. Короче говоря, «труд сделал человека из обезьяны». Согласно этой точке зрения, наиболее развитой в марксистской философии, занятия собирательством, охотой и примитивным земледелием вынуждали древних пралюдей к совместной деятельности, эффективность которой зависела от уровня ее организации, что в свою очередь предопределило возникновение членораздельной речи, языка как средства обеспечения коммуникации (общения) между людьми. Усложнение социально-организованной деятельности, специализация и разделение труда обусловливали усложнение и развитие форм социальной коммуникации и, как следствие, сознания.

Существуют, однако, и взгляды, не связывающие формирование и развитие сознания с трудовой деятельностью, например, концепция отечественного психолога и историка Б. Ф. Поршнева, связывающая антропогенез с особенностями добывания пищи (биоценоза). Возникновение и развитие нового вида предполагают, что его представители должны есть то, чего не ел никто, то ли в силу труднодоступности (например, костный и головной мозг), то ли в силу других обстоятельств (например, каннибализм, затем — жертвенное стадо, выходцами из которого и были собственно пралюди). В этом случае язык возникает не в целях адекватной передачи мысли, а из стремления побудить ближнего к необходимым действиям и стремления избежать излишне тесных контактов с соплеменниками. Этот подход также находит свое подтверждение в некоторых данных археологии, палеонтологии.

Главную трудность представляет происхождение сознания, духовного начала. Согласно Платону, оно есть проявление вечного мира идей, припоминанием о котором и является сознание. Такое понимание фактиче-

ски восходит к мифологически взглядам о переселении душ (метемпсихозе), карме и т. п. Согласно Р. Декарту, Б. Спинозе, В. Лейбницу, мышление, идеи изначальны и существуют параллельно материальному миру и независимо от него. Согласно М. Буберу, М. Бахтину, изначально присущий человеку Дух, соприкасаясь с другими духовными сущностями, «оплотняется» в конкретную Душу, а согласно Плотину – наоборот, Дух является результатом развития Души. Согласно Д. Локку и другим сенсуалистам (от sense – чувства), сознание, мышление — суть усложненные системы ощущений, чувственных восприятий.

Существует и трактовка сознания, разума — как болезни, а человека как животного, «заболевшего» разумом. Предполагается, что за обладание разумом человек расплатился утратой единства с природным миром, лишился корней, ранее обеспечивавших его связь с животворящими силами природы. Культура как результат разумной сознательной деятельности ведет к разрушению естественно-природной среды, а ее дальнейшее развитие – путь к гибели человечества, к вымиранию человека как биологического вида. Единственным средством восстановления утраченного единства с природой представляется отказ от цивилизации, отказ от разума и культуры.

Таким образом, единой, общепринятой концепции происхождения человека и сознания пока еще не выработано. Поэтому, чтобы идти дальше, имеет смысл отталкиваться от очевидных и бесспорных фактов, связанных с человеческим бытием. Приходится признать три очевидных обстоятельства человеческого бытия:

(А) Во-первых, это *особенности психосоматического плана человека, его телесность*. Из всех известных живых существ почему-то только человек может стать носителем сознания и свободы воли.

(В) Во-вторых, человек — *существо принципиально социальное*. Детеныш животного, родившись, оказывается уже в изрядной степени подготовленным к существованию в этом мире, только некоторым требуется относительно кратковременный период выкармливания. Родившийся же человек — самое беспомощное существо. Без поддержки других он не проживет и нескольких часов. Но благодаря поддержке, прежде всего — родителей, благодаря освоению социального опыта, образованию и профессиональной подготовке, он становится фактически самым могущественным существом на Земле, которому доступно преобразование окружающего мира. Это социально-культурная природа сознания и самосознания.[2] Усвоенные индивидом определенные программы социально-культурной деятельности становятся основой осмысления человеком действительности. Путь формирования и развития личности — социализацию личности –

выдающийся отечественный психолог Л. С. Выготский называл процессом «вращивания» социального в индивидуальную психику. В этой связи можно говорить о непреложном факте *социально-культурной природы сознания и самосознания*.

(С) В-третьих, это *доступность человеку свободы как внеприродного, добытийного и внебытийного начала бытия*. Из того факта, что человек становится личностью только в социальной деятельности и через нее, отнюдь не следует, что объяснение всех проявлений сознания личности исчерпывается только предшествующим опытом. Личность определяется не только тем, что он (человек) уже есть, но и тем, чем он хочет быть, к чему стремится, какие задачи ставит перед собой на основании собственного свободного выбора, переходя от воспроизводства усвоенного к творчеству. Если животное полностью задано своим генотипом и в этом плане оно адекватно среде обитания, то человек обладает уникальной возможностью – трансцендирования в иное, прорыва за рамки «реальности, данной ему в ощущениях». Мир природы – мир причинно-следственных связей, мир всеобщей детерминации. Свобода – сугубо человеческое измерение бытия, дающее возможность детерминации бытия извне по отношению к этому бытию. И вне человека, а точнее вне личностного сознания, свободы нет.

Как было показано раннее,[3] первые два обстоятельства не являются достаточными для объяснения. Но и простая констатация третьего обстоятельства вряд ли является оптимальным решением. Поэтому в данной работе предпринята попытка проследить источники и механизмы взаимостимулирования свободы и телесности, их взаимосвязь с социально-культурной тканью бытия.

Тело – посредник воплощения личностного существования. Тело – граница своего и чужого, внутреннего и внешнего миров. Оно позволяет различать действия, которые мы приписываем себе, и действия, приписываемые другим. Но телесное существование позволяет проводить эти различия только при условии отождествления (идентификации) личностью себя со своим телом. Поскольку же личность способна чувствовать себя единой со своим телом, постольку она всегда воспринимала и до сих пор продолжает большей частью воспринимать тело как организм, нечто естественным образом возникшее, на базе чего развивается личность.

Современная цивилизация меняет ситуацию в корне. Тело предстает не столько проявлением самой себя воспроизводящей жизни, сколько реализацией некоего замысла, свободно принятого решения. Это радикально меняет представления о рациональности и ответственности, превращает традиционные нормы и ценности в нечто неоднозначное и вариативное,

требуя нового осмысления представлений человека о себе и своем месте в мире.

Структура работы напоминает путешествие «туда и обратно» хоббита Бильбо Бэггинса из знаменитого фэнтези Толкиена. «Туда» – из мира тела и от роли телесности к посттелесности, в мир новой гуманитарной прадигмы, к ее сердцевине – свободе. И «обратно» – от источника свободы — вменения ответственности — к ее воплощению (онтофании) в предметы социально-культурной реальности.

Можно сказать еще короче. В данной работе развивается концепция «глубокой семиотики», дополняющей процессы смыслопорождения и воплощения смыслов в телесно-вещественные формы метафизическим измерением свободы как сугубо человеческого, личностного измерения бытия. Туманно, но точно.

I. ХАПОС СМЫСЛА И ОСМЫСЛЕНИЕ ХАПОСА

Телоцентризм и хаптичность современной культуры. Некоторые пророки и предтечи. Хаптика: тело смысла и смысл тела. Осязательность и эротичность познания. Внутрителесный опыт смыслообразования и боль. Хаптичность культуры и культурогенеза. Персонология: хаптическая природа личности.

Телоцентризм и хаптичность современной культуры

В последнее двадцатилетие XX столетия мощно проявился кризис понимания человеческой жизни как жизни в идее, когда смысл жизни каждому и всем придает некая идея, оправдывающая все тяготы этой жизни. Тем самым, помимо прочего, объяснялось и пренебрежение к жизни — своей и чужой, так же как и... к телу. Своеобразной реакцией на эту установку, перегибанием согнутой ранее палки в другую сторону, стал повышенный и нараставший к концу столетия интерес к телу, ко всем проявлениям телесности. На переломе столетий и тысячелетия стало возможным даже говорить о телоцентричности современной цивилизации.

Телоцентризм – одно из следствий кризиса рационализма и его критики в культуре постмодерна. Сутью современной цивилизации, с которой кое-кто связывает даже «конец истории», является идея рациональности в двух своих основных ипостасях. Во-первых, как «слово», которое «было вначале», которое «было у Бога» и которым «был Бог». То Слово, которое есть Логос в греческом оригинале Евангелия от Иоанна. А Логос по-гречески — это не только слово, но и мысль, и разум, и правило, и закон. Иначе говоря, Слово как разумное содержание мира, доступное человеческому познанию в силу и в меру разумности самого этого познания. И во-вторых, это эффективное и целенаправленное действие, оказывающееся рациональным именно в силу достижения желаемого результата с оптимальными затратами средств. Можно по-разному идентифицировать эту цивилизацию — как фаустовскую, как прометеевскую, как Abendlandes и т. д., но факт налицо — ее содержанием является именно идея рациональности во всех ее проявлениях и коннотациях от разумности до эффективности, иначе говоря, слова и дела.

Активизм и прагматизм давно уже ставились под сомнение за тенденцию самозванного преобразовательного насилия. И круг этих сомневающихся постоянно рос — от гуманитариев и пацифистов до защитников окружающей среды, — и критика велась как с позиций самой рациональности, так и извне ее. Примером может служить длительная традиция такой критики в рамках эстетики, восходящая к эпохе романтизма. В этом плане постмодернистская критика Просвещения не является принципиально новой. Просто в постмодернизме эта критика приобретает более бескомпромиссный и даже апокалиптический характер: поскольку современность полностью выявила потенциал Просвещения, для постмодернистов весь жизненный мир оказывается подавленным рационализированной логикой, тем, что Ж. Деррида называет «логоцентризмом».[4] Воля к истине, которая стимулировала мифологизацию этой фикции, есть завуалированная форма воли к власти, которая, зажав нас в железные тиски рациональной эффективности, порождает различные формы насилия и подавления современной жизни. Поэтому многие постмодернисты видят в Просвещении главный источник террора и беспорядка в современном мире.[5]

К концу XX столетия вызрело и приняло характер общего места сомнение в рациональности как таковой. И в постмодернизме был сделан шаг – в направлении смены системообразующего центра современной культуры. Таким центром стало тело – как источник первичного опыта, как главная жертва логоцентризма и как главное средство его преодоления.

Рассмотрим главные особенности современной цивилизации, свидетельствующие о ее телоцентричности.

Начнем с общей ***телесно-визуалистской ориентации социальной и экономической сфер культуры*** конца второго тысячелетия, выражающейся в потребительстве (консьюмеризме), культе здоровья, сексуальной акцентуации, процветающей порноиндустрии, бурном развитии сексуального туризма,[6] формировании и продвижении привлекательных имиджей в рекламе, политике, искусстве, религии и науке, роли новой образности в виртуальной реальности информационных технологий.

Телесный характер труда и естественность телесных практик в непосредственной практической деятельности и образе жизни в целом, свойственные скотоводческим, земледельческим, охотничьим культурам, делают их образ жизни весьма органичным. Современная же урбанизированная техногенная цивилизация вызывает утрату телесной органичности и порождает такие эрзацы телесной практики, как спорт, зарядка, фитнес, джоггинг, бодибилдинг и т. д.

Немалую роль сыграла и сексуальная революция, в том числе: отмена запретов на описание и изображение секса как наиболее полного и сильно-

го выражения человеческой природы и природы личностного «Я», бóльшая свобода поведения, резкое сужение зоны стыда.[7] Освобождение от условностей пронизывает моду, обыденное поведение.[8] Порнография и проституция стали составной частью публичной социальной жизни. Известные телеведущие и спортсменки гордятся возможностью сняться для эротических и порнографических изданий, публикацией соответствующих фото и видеоматериалов в Интернете. «В эпоху свободного обслуживания любовью тело и секс становятся инструментами субъективации и несения ответственности; нужно накапливать опыт, использовать любовный капитал, вносить новизну в комбинации... Ваше тело — это вы сами, его нужно холить, любить, выставлять напоказ...».[9] Тело становится объектом своеобразного поклонения и обожания: в стремлении сохранить его молодым, полным сил, в борьбе с морщинами, в заботе о здоровье (тела), о фигуре, о гигиене, в целых ритуалах аэробики и шейпинга, посещения солярия, сауны, массажных кабинетов и т. п. В целую индустрию превратился спорт, центральным персонажем которого является опять таки именно тело, его достижительность и победительность.

Ситуация усугубляется и закрепляется социальной практикой торговой и политической рекламы с ее существенно психоаналитической подоплекой: женское тело, рот, телесная тайна вхождения одного тела или предмета в другой, овладение чужим внутренним пространством. Играют свою роль и технологии формирования и продвижения привлекательного имиджа, т. е. наглядного в своей телесной целостности образа, формирование имиджеологии и имиджмейкерства для обслуживания бизнеса, политики, массовой культуры.

Довольно широкое распространение получили пластические операции по совершенствованию и изменению лица, тела. Соответствующие клиники оказывают услуги по увеличению, уменьшению или изменению формы груди, коррекции носа и ушей, стоп вплоть до компьютерного моделирования и соответствующей коррекции контура тела. По мнению известного хирурга-косметолога И. Вульфа, пациенты идут на такие операции как на «ритуальный акт самосовершенствования», дающий сильные эмоции и переживания. «После этого человек чувствует себя свободнее, увереннее, даже независимо от того, насколько удачна сама операция. Он сам меняется».[10] Дело даже не в стремлении сменить или усовершенствовать внешность, «прожить много жизней», а в том, что, приобретая опыт новой телесности, новую телесную рефлексию, человек довольно радикально меняется психически — в плане самосознания, его содержания, конкретного представления о себе самом.

Бытийность человеческой телесности, формы ее существования становятся поливариантными. Манипулирование с телом: косметические и пла-

стические операции, татуировки, пирсинг, бодибилдинг и бодиарт. Длинные волосы хиппи, панковские ирокезы и бритые головы скинхедов сменились в конце XX века проколотыми ноздрями, языками, бровями, гениталиями, ставшими атрибутами некоторых молодежных субкультур. Дело дошло до разрезаний языка и фаллопластики – не просто украшения, пирсинга и татуировки гениталий, а их серьезной трансформации. За меатотомией – надрезом, увеличивающим устье уретры с целью проникновения в него, увеличивающего остроту ощущений во время петтинга, — последовало еще более радикальная трансформация пениса — почти полное разрезание его по всей длине, делающее доступной тактильному воздействию внутреннюю поверхность уретры. Подобное продольное вскрытие пениса увеличивает его видимую толщину, его сечение изменяется, контакт с женскими гениталиями происходит совсем по-другому (внутренняя поверхность женского тела вступает в контакт с внутренней поверхностью тела мужского), а партнерша воспринимает видоизмененный пенис как более сексуальный. За такой операцией обычно следует следующая — создание дополнительных отверстий для уринации. Некоторые приверженцы этой практики не останавливаются на продольном разрезе полового члена и дополняют его полным располовиниванием головки пениса. В результате, помимо прочего, радикально меняется мотивация полового акта — его целью изначально становится не извержение семени мужчины в женское лоно, а исключительно обоюдный оргазм.

Игра с телом в обыденном опыте и в искусстве доходит до вседозволенности и эстетического освоения гомосексуализма — как мужского, так и женского. Сексуальный партнер оказывается важным не столько своей биологической природой, сколько культурной, грубо говоря, возбуждает культурно, а не биологически.

Радикально меняют отношение к телу ***достижения биологии и медицины***.

Практика упоминавшихся пластических операций, практика смены пола – как в результате хирургических операций, так и посредством игры в иные личности и жизни в виртуальной реальности — превращают тело в некий скафандр, а то и аналог одежды, который можно менять.

Во времена Платона еще можно было понимать человека как бесперое двуногое с мягкой мочкой уха и плоскими ногтями. Но что есть человек сейчас? Возможные ответы все более утрачивают шансы на однозначность. Если исходить из происхождения, то оно становится все более многовариантным: человек может быть зачат, выношен и рожден уже не только обычным, «натуральным» образом, но и возникнуть из пробирки, быть выношенным и рожденным суррогатной матерью, а теперь даже и мужчиной.

Разработаны генные технологии, позволяющие гомосексуальным парам иметь собственных детей: создавать «мужскую» яйцеклетку и оплодотворять ее сперматозоидами другого мужчины. Потребуется только донорская женская яйцеклетка, в которой будет заменено ядро, и суррогатная мать, чтобы выносить ребенка. Для женских гомосексуальных пар подобное зачатие осуществить еще проще. Технология эта сложна и дорога, но она уже реальна. Более того, Институтом репродуктивной медицины и генетики (Лос-Анджелес) разработана искусственная сперма, которая стимулирует яйцеклетку воспроизводить свои собственные хромосомы, в результате чего образуется полный набор хромосом, необходимый для начала деления. Правда и в этом случае все дети, зачатые таким образом, могут быть только девочками.

Биотехнологии позволяют определять пол зародыша на ранних стадиях, а значит, и фактически влиять на демографию. Разработаны методы создания условий для появления на свет детей с определенными генетическими характеристиками. И хотя со временем эти методики могут стать дешевле и доступнее, долгое время они будут доступны только очень обеспеченным людям. Тем самым создаются предпосылки закрепления разрывов в социальном статусе на генетическом уровне.

Возможности генной инженерии, банки спермы и яйцеклеток, клонирование порождают все бóльшую неоднозначность относительно конечности человеческого существования, массу ***этических и религиозных проблем***. Перспектива применения клонирования к человеку вызвала столь бурную дискуссию. В дополнительном протоколе к принятой Парламентской Ассамблеей Совета Европы Конвенции о правах человека и биомедицине записано: запретить всякое вмешательство, преследующее цель создать человеческую особь, идентичную другой, живущей или мертвой.

Большинство ведущих религиозных конфессий однозначно выступили против клонирования на том основании, что в данном случае человек претендует на роль Творца. Так, в принятой недавно «Социальной концепции Русской православной церкви» говорится, что «замысел клонирования является несомненным вызовом самой природе человека, заложенному в нем образу Божию, неотъемлемой частью которого являются свобода и уникальность личности... Вместе с тем клонирование изолированных клеток и тканей организма не является посягательством на достоинство личности и в ряде случаев оказывается полезным в биологической и медицинской практике...» В этом позиция РПЦ совпадает с мнением большинства медиков, видящих в клонировании одно из решений проблем трансплантации, зашедшей в тупик из-за того, что больных много, а органов мало. Поэтому выращивание необходимых для трансплантации органов с помощью технологии

клонирования из клеток самих больных – радикальное решение столь острой проблемы. Более жестко относится РПЦ к практике донорства половых клеток: «Если муж или жена не способны к зачатию ребенка, а терапевтические и хирургические методы лечения бесплодия не помогают супругам, им следует со смирением принять свое бесчадие как особое жизненное призвание... К допустимым средствам медицинской помощи может быть отнесено искусственное оплодотворение половыми клетками мужа, поскольку оно не нарушает целостности брачного союза... Манипуляции же, связанные с донорством половых клеток, нарушают целостность личности и исключительность брачных отношений, допуская вторжение в них третьей стороны...»

В иудаизме активное обсуждение учеными, врачами и раввинами религиозных проблем, порожденных перспективой клонирования человека, привело к выработке следующих общих принципов: «Технология клонирования человека не представляет собой угрозы вере в Единого Бога, Творца всего сущего. Клонирование никак не изменяет человеческие моральные ценности. Оно может применяться исключительно в благих целях, соответствующих моральным ценностям монотеизма. Человечество должно поддерживать существующее общественное устройство, сохраняя его основу – семью с ясно определенными, природными отцом и матерью. Клонирование может использоваться для рождения ребенка, только если естественная супружеская пара не способна осуществить деторождение иным способом». В этом случае, однако, возникают трудноразрешимые религиозно-этические проблемы. Вот лишь несколько таких головоломок и их решений, предложенных толкователями Талмуда.

Будет ли клонированный человек иметь статус человека? А значит, будет ли на него распространяться запрет на его убийство? Или продукт клонирования будет иметь статус «голема» — искусственного человека, сделанного из глины и одушевленного магическим образом и которого, поскольку он не человек, можно убивать? Ответ отрицательный: голем создается искусственным путем, а клонированный человек рождается, как и все люди, из чрева матери. Значит, он имеет статус человека и на него распространяется запрет на убийство.

Является ли клонирование исполнением божественной заповеди «плодитесь и размножайтесь»? Здесь мнения раввинов расходятся. Некоторые считают, что заповедь относится только к гетеросексуальным парам, вступающим в законный брак и размножающимся естественным образом. Другие полагают, что заповедь относится к результату, а не к способу зачатия.

Кто считается отцом клонированного ребенка? Согласно Галахе – своду еврейского религиозного права, — отцом считается тот, чья сперма оп-

лодотворила женщину, даже в том случае, если он является платным, добровольным или анонимным донором. Однако в Галахе ничего не говорится о донорстве не семени, а генетического материала вообще — ядра клетки. В решении этой проблемы возможны два варианта.

Первый – если мужской ген для оплодотворения яйцеклетки взят из собственных клеток матери. Тогда отцом ребенка является его... дедушка со стороны матери, который «дал» ему мужскую генетическую информацию. Но он не давал свое семя и потому отцом не считается. С другой стороны, отцом такого ребенка является его собственная мать, потому что лишь она принимала участие в оплодотворении. Но Галаха не позволяет женщине быть отцом, как и в случае усыновления детей лесбийскими парами. Поэтому ребенок будет официально считаться как дитя неизвестного отца. Такой человек в еврейской общине не может вступить в брак из-за опасности возможного кровесмешения. Но на клонированного такое ограничение не будет распространяться, поскольку известно, чью мужскую генетическую информацию он несет.

Второй — если донорская клетка с мужским геном получена замужней женщиной от другого мужчины. Тогда возникает подозрение в невольном адюльтере и угроза появления незаконнорожденного ребенка. Правда, в этом случае процесс оплодотворения происходит путем не полового акта, а отцовство не определяется донорством генетического материала. Но тогда возникает другой сложный вопрос: является ли в таком случае отцом ребенка законный муж женщины, если именно он дал ей для оплодотворения свой генетический материал?

Не менее острые дискуссии вызвала технология выращивания эмбрионов примерно до 14-дневного возраста, чтобы затем получать из них стволовые клетки, из которых уже можно выращивать любой орган и живую ткань — костную, мышечную и т. д. Подобное «терапевтическое клонирование» открывает невиданные ранее перспективы трансплантологии, лечения до сих пор неизлечимых болезней.

Использование стволовых клеток используется для лечения болезней Паркинсона и Альцгеймера, всех видов онкологических заболеваний, рассеянного склероза, дефектов костей и суставов, для комплексного омолаживания организма. В «Коммерсанте» периодически появляются на правах рекламы сообщения об использовании этой технологии крупными политиками, звездами эстрады и другими состоятельными людьми. Сообщается о некоем московском ученом, в возрасте 20 лет испытавшем на себе эту технологию и вот уже более 10 лет сохраняющем внешние, физические и психические качества 20-летнего молодого человека.

Дискуссия об использовании стволовых клеток приобрела колоссальный резонанс — в нее вмешалась даже Римская католическая церковь и лично ее глава, объявивший морально неприемлемыми любые манипуляции с живыми человеческими эмбрионами. А прошедшие в США дискуссии о создании эмбрионов для научных исследований подвигли администрацию Дж. Буша-младшего к отказу от финансирования таких исследований.

Главное возражение противников этой практики имеет чисто этический характер: речь идет о бесчеловечном манипулировании с людьми, фактически — убийстве. Проблема чисто персонологическая — являются ли используемые эмбрионы личностями, распространяются ли на них этические и правовые нормы? При этом аргументы противников клонирования логически противоречивы: запрет доращивать клонированные эмбрионы до рождения предполагает их тождественность человеку-донору, а запрет использовать их как биоматериал — их индивидуальность и самоценность. Это опять-таки подчеркивает персонологический характер проблемы.

А как относиться к тому факту, что в мире ежегодно отправляются на помойку десятки (если не сотни) тысяч живых человеческих эмбрионов, являвшихся материалом лечения некоторых форм бесплодия? При искусственном оплодотворении из некоторого количества оплодотворенных яйцеклеток, значительная часть которых начинает успешно развиваться, отбирается только одна, которая и отправляется в лоно счастливой пациентки, а остальные — невидимые простым глазом скопления — в лучшем случае в сосуд с жидким азотом. Что это? Или кто это? Отходы лечения? Вторичный «биоматериал», который можно использовать для спасения других жизней? Если это уже кто-то, то они — жертвы бесчеловечных технологий. Не случайно всего огромного авторитета Папы не хватило для того, чтобы остановить публичное обсуждение «терапевтического клонирования» даже в традиционно католической Италии.

На этом фоне в политическую проблему превратился аборт. То, что еще в середине XX века рассматривалось как свободное волеизъявление потенциальной матери, превратилось в человекоубийство, квалификация которого оказалась связанной с вопросом: на какой стадии (недель или даже дней) развития плода он может считаться человеческим индивидом?

Человечество остро нуждается в выработке общих оснований решения этих проблем. Такое решение уже не может быть делом каждого общества в отдельности. Так, в России до сих пор нет законодательного запрета на клонирование. А это означает возможность ввоза в Россию оплодотворенных яйцеклеток для выращивания клонированных людей. В некоторых странах запрещено выращивать плод с помощью суррогатной матери, а в России

можно. Более того, найти суррогатную мать в России – не проблема, в том числе и для ребенка-клона.

Упомянутые нравственные, правовые и религиозные проблемы относятся к разнообразию ответов на вопрос о природе личности в контексте современных медицинских и генных технологий. Рождение и воспитание ребенка является одним из высших проявлений человеческой свободы и ответственности. Но современная генная инженерия, успехи медицины не просто породили биоэтику, но создают совершенно немыслимые ранее нравственные, правовые и религиозные казусы. И речь идет не только о шумной проблеме клонирования.

Молодая вдова договаривается с врачами о сохранении спермы погибшего мужа и вынашивает ребенка, отцом которого является покойник. Имела ли она право на беременность без согласия или выявленного желания на то отца ребенка? Не нарушила ли она клятву, данную перед алтарем, — быть со своим избранником до самого конца жизни? Или еще... Родители, выполняя предсмертную просьбу неизлечимо больной дочери, желавшей иметь ребенка, сохраняют ее яйцеклетку, оплодотворяют ее донорской спермой (донор был выбран их дочерью по базе данных в банке спермы), находят суррогатную мать, которая вынашивает и передает им ребенка. Кто мать этого ребенка? Покойница? Выносившая и родившая женщина? Бабушка? Кто ответствен за его рождение?

Новые технологии по-новому поворачивают и проблему смерти. Так погребение на основе высушивания замораживанием, когда тело усопшего помещают под большим давлением в жидкий азот, в результате чего от тела остается 20–30 кг порошка бежевого цвета, оказывается не только более экологичным, но порождает этико-мировоззренческие проблемы. В порошке сохраняются молекулы, из которых состояло тело. Поэтому, с одной стороны, почти буквально возрождается проблема метемпсихоза. С другой, по мнению разработчиков технологии, глядя на куст сирени или шиповника, а то и на герань, которые раньше были его близкими, человек с бо́льшим уважением будет относиться к природе и более спокойно — к смерти.

А оправдано ли (и в какой степени) лечение генной коррекцией? В каком смысле человек останется человеком, если поменяет свою генетическую идентичность, включив в свой геном часть генома крыс для повышения устойчивости к неблагоприятной экологии? Или часть генома свиней, что откроет широкий дополнительный ресурс транлспантологии. Или часть генома растений для более эффективной утилизации солнечного излучения?

Как, на фоне всеобщего движения за поддержку прав инвалидов, расценивать заявления ряда ассоциаций слепых и глухих, в которых они протес-

туют против планов разработки геномных методов лечения их недостатков, поскольку это грозит гибелью их особых субкультур, аккумулирующих специфический опыт и ценности, недоступные «нормальному» миру? И как быть с нередкими обращениями к врачам родителей-инвалидов, например, когда и отец и мать – слепые, помочь им и «скорректировать» развитие плода, чтобы их ребенок родился тоже слепым. Как написано в одном из таких заявлений: «Мы не хотим, чтобы он был одним из вас. Мы хотим, чтобы он был одним из нас, остался в нашей семье, в нашем сообществе. В нашем мире, о котором вы ничего не знаете, не хуже, чем в вашем».[11]

Возникли и менее экзотические проблемы. Например, появление группы общедоступных лекарств, позволяющих корректировать поведение, вызвали неоднозначную ситуацию в педагогике и семейном воспитании. Например, если ребенок импульсивен, не может долго задерживать внимание, не слушает, когда к нему обращаются, испытывает трудности при выполнении заданий, требующих внимания и интеллектуальных усилий, легко отвлекается, то ему может быть поставлен диагноз — синдром недостатка внимания и гиперактивности и назначено лечение риталином, который «нормализует» поведение. В ряде американских школ это лекарство потребляют до 10 % школьников. Противники все расширяющегося потребления риталина обращают внимание на то, что рост потребления препарата связан со стремлением снять с себя ответственность. Школьник освобождается от ответственности за свое безобразное поведение: его надо не воспитывать, развивая самодисциплину, а просто дать лекарство. Родители освобождаются от ответственности за плохое воспитание своего чада, просто за то, что запустили ребенка. Виноваты не они, а какая-то патология, и исправлять поведение они должны не уделяя ребенку больше внимания и заботы, а оплачивая лекарство и визиты к врачу. Ну и само собой, учителя освобождаются от ответственности за неспособность привлечь внимание или призвать к порядку шалуна: риталин в их сознании занимает место педагогического таланта и опыта.

Важные сдвиги к телоцентризму произошли в других областях гуманитарной сферы.

Невиданный ранее интерес к телу проявляет ***современное искусство***. Ситуацию обостряет гипертрофия аудио-визуальных каналов в социальной коммуникации.[12] Объем и интенсивность этой информации порождают дистанцию, «холодок пропасти» между человеком и реальностью, лишают человека глубины существования, остроты ощущения и переживания. В результате, чтобы идентифицировать себя как живого, человек вынужден реализовывать какие-то специальные телесные, в том числе – деструктивные, практики, компенсирующие дефицит неаудио-визуальной информации.

Речь идет уже не просто о некоей предельно откровенной изобразительности. Наоборот, интерес к телесности проявляется в сочетании с отказом от изобразительности в пользу осязательности.

Французская художница С. Галль провела опрос среди слепых об их любимых картинах. В первой части трилогии о человеке и его теле немецкой постановщицы-хореографа Саши Вальц – спектакле «Тела», показанном весной 2004 года в Москве, каталогизируются и систематизируются все существующие способы не только представить, но и трансформировать тело. Тело используют в самых различных целях целиком и по частям, тело дергается, рыпается, истязает себя и других, в результате чего ответа на вопрос: так зачем же нам тело? — не оказывается.

В фильме М. де Ван «В моей коже» героиня (которую играет сама режиссер и сценарист) испытывает тягу к собственным плоти и крови, с удовольствием наносит себе раны, строгает свое тело на кусочки, которые жадно поглощает. И это не смакование садо-мазохизма или пропаганда насилия – ничего, кроме отвращения сцены самоедства не вызывают. Апофеоз гастрономического самоистязания скрыт от зрителя показом орудий процедуры с последующей демонстрацией забинтованной героини. Сама М. де Ван говорит о стремлении своей героини познать себя, на вкус убедиться в реальности своего тела, преодолеть разрыв между духом и телом.

Еще радикальнее поступает профессор Г. фон Хагес, разработчик технологии пластинации и организатор серии выставок своих произведений – специально препарированных тел реальных покойников. Пластинация – особая методика консервации трупов, позволяющая делать не только искусные наглядные пособия для студентов-медиков, но и создавать специальные композиции, вроде скелета, держащего на вытянутой руке собственную кожу или «шахматиста» с открытым мозгом. Некоторые экспонаты повторяют композиции С. Дали, Микеланджело. Большинство из «пластинатов» Хагеса (их около 200) — бывшие казненные из Китая. Выставки, проходящие на высоком организационном уровне, вызывают ажиотажный интерес, и уже готовится открытие «Музея людей» с постоянной экспозицией.

Оформилось даже целое направление – биоискусство. Если искусство — то, что хранится в музее, то музей — сакральное место, обеспечивающее вечную память. Тогда мумификация действительно становится фактом эстетическим. Похоже, человечество, разуверившееся в реальности жизни как настоящей, так и загробной, начинает видеть возможность утверждение собственной реальности в посмертной музеефикации.

В современном искусстве с его игрой с телом существенное значение приобретает расчленение тела, убийство, смерть, замена живого неживым («Терминатор», «Робот-полицейский» и прочие популярные версии этой

темы), путешествие внутри тела (от серии различных киноверсий этого сюжета до «Главна» Я. Персикова).

Следствием этих процессов в искусстве стало вытеснение литературы на периферию художественного опыта и перемещение в ядро художественной культуры визуального (прежде всего — экранного: кино, видео, ТВ, мультимедиа) искусства, в основе которого — показ человеческого тела и зрительные метафоры, апелляция к телу и его частям, прежде всего в качестве эротической символики. Дело доходит до того, что одной из негативных оценок художественного произведения или творчества автора является упрек их в «литературности». Динамика этих смещений акцентов достаточно очевидна — стоит вспомнить, что еще у Л. Н. Толстого плохое в искусстве было связано, прежде всего, с телесностью, вниманием к телу. Теперь же современные культура и цивилизация обвиняются в «фаллогоцентризме», т. е. слово и логос рассматриваются как источник зла современной культуры: насилия, маскулинности, линейности, активизма, etc., etc., etc. Логика, рациональность воспринимаются как моветон философствования.

Игра со словом в литературе заменяется игрой с телом — чужим, своим собственным, изображением тела, акцентуированностью внимания к телесному вообще. Произошедшие перемены в гуманитарной культуре ярко прослеживаются в современной отечественной литературе – сфере традиционно титульной для российской культуры. По словам одного из ведущих специалистов по истории русской словесности, «в 1970–80-х гг. литература — благодаря в высшей степени талантливым усилиям Пригова, Рубинштейна, Сорокина и некоторых других – скончалась. Сорокин продолжил ту традицию издевательства над литературой в литературе же, которую создали Рабле, Стерн, Достоевский, Андрей Белый, Селин. И все же самоотрицание литературы никогда не заходило так далеко, как у Сорокина, Потому что он боролся и борется не с одной лишь литературой, как его предшественники, но с любым продуктом воображения, т. е. с культурой во всем ее немалом историческом объеме».[13] При этом культуротворчеству уже ничто не противопоставляется: ни самоценность творчества или авторской индивидуальности, ни даже деконструкция. Пойти дальше В. Сорокина в теме самоистребления духа и плоти, в расчеловечивании человека, раскультуривании культуры трудно, если вообще возможно, — с этим согласится каждый читавший «Пир» или «Голубое сало». Можно только или адаптировать эту тематику для масскульта в духе В. Пелевина, или заниматься автокомментариями к автокомментариям с уходом в саморефлексию по поводу саморефлексии (П. Пепперштейн). Имеется еще вариант гипертекстуального письма в духе Н. Григорьевой.

Динамика русской литературы за последние полтора столетия вообще чрезвычайно показательна: от нравственной проблематики конца XIX — начала XX века через амбивалентную игру со словом к современным текстам В. Сорокина, М. Климовой, которым позавидовал бы маркиз де Сад.

Интересна в этом плане эволюция творчества Г. Сапгира, начинавшего с выхода из плотных слоев советского жаргона и остранения бытовой речи обратившегося в конце жизни к допредметной реальности — «фактуре реальности», посредуемой тактильными и висцеральными ощущениями.[14] Г. Сапгир стал один из создателей тактильного искусства, которое не только вовлекает читателя (зрителя — тяжело найти необходимое слово) в процесс создания. Оно включает его в сам объект искусства, обращая его внимание на самого себя, оно даже делегирует ему актуальность и механизм подключения к той герметической реальности высокоскоростной информации, до которой практически невозможно достучаться иным способом. Как отмечалось в информации о выставке тактильного искусства памяти Г. Сапгира (прошедшей в Санкт-Петербурге 19—28 января 2001 года), тактильность позволяет «чувствователю» определить себя как человека фактурного, чьи следы отпечатываются на почве бытия, который должен почувствовать свою близость этому нарождающемуся движению и, может быть, принять в нем участие. В этом же русле можно рассматривать и ставшую заметным событием в российской культурной жизни первого года нового тысячелетия выставку «Память тела» на материале белья советской эпохи (куратор Е. Деготь).

В собственно ***философии*** переход от Слова к Телу, от интеллектуальности и духовности к телесности, от вербальности к зрительному образу, от рациональности к «новой архаике» поставил в центр осмысления и смыслообразования тело, плоть: «На место Слова встало Тело, культура перестала быть логоцентричной и оказалась телоцентричной».[15] Более того, «в постмодернистическом опыте телесность и ментальность как бы меняются местами: тело становится внутренним, а ментальность — внешним планом "считываемого" содержания».[16]

Невербальный ratio, осязательность и эротизм, sexus и сексизм, как источники и исходные метафоры философствования, переход в базовых познавательных чувствах от зрения и слуха к осязанию, тактильности, возрождение на этой основе интереса к донаучным и вненаучным формам осмысления действительности — такой подход обладает несомненным креативным потенциалом, дает мощный стимулирующий импульс интуиции, научному поиску, аргументации.

Инорациональность тела, своеобразный дискурс невыразимого открыли новые проблемные поля философского осмысления, недоступные или

игнорировавшиеся ранее. Так, в телоцентрической парадигме возникла возможность говорить о пределах онтологической разрешимости тела, феноменологии коммунальной телесности, анатомии покойной мысли, теле и греческом мифе, женском теле как предмете и способе философствования,[17] осязании мысли,[18] сознании живого тела,[19] философском осмыслении телесности ландшафта,[20] телесно-сексуальных сюжетах, аспектах, фактах биографий в художественном творчестве и политике,[21] политологии,[22] философии раны, крови и культуры, даже философии пощечины,[23] семантике плевка, каннибализме и фекализации культуры,[24] философии стулоотделения и мочеиспускания, анальной улыбке и урогенитальном плаче,[25] психосоматике пуканья[26] и т. п.

Телесность во всем спектре пространственно визуализированных метафор становится доминантой подлинности происходящего, спасением от «симулякризированных пустот».[27] Именно с этих позиций ведет свою критику рационализма («логоцентризма»), европейской философии и культуры Ж. Деррида, согласно которому в основе европейского рационализма лежит агрессивная, сексуально окрашенная, даже непристойная и порнографичная установка, восходящая к эротическому насилию и обладанию: познать как поять, овладеть истиной, открытие как срывание покрова, обнажение реальности и т. д. В этой связи Ж. Деррида даже говорит о «фаллогоцентризме» европейского рационализма.[28] Еще дальше идет Н. Григорьева,[29] персонажи которой, постоянно меняя пол, возраст, язык, раздваиваясь и разтраиваясь, «трансцендируют» столь разнообразно и интенсивно во все возможные отверстия, что позволяет говорить уже о «фаллоановагиноорологоцентризме».[30]

Вообще в стилистике постмодернизма есть что-то фемининнинное. Данный пассаж безоценочен. Мужчина, с его убогой линейной логикой, всегда находится как бы в одном файле, и для того, чтобы перейти из одного файла в другой, ему надо сначала выйти в директорий. Женщина же всегда пребывает как бы во всех файлах одновременно. Именно поэтому женщины более точно оценивают ситуации, людей, именно с этой стереометрической целостностью восприятия связана знаменитая женская интуиция и женская логика. Этому типу сознания характерны целостность, предпочтение интуиции перед рациональностью, образность и метафоричность, неопределенность (не говорить «да» и «нет»), незавершенность мысли и дискурса, как бы тестирующего оппонента, предпочтение невербальных средств общения вербальным, многословие и словесная экспрессивность в сочетании со словесной невыразимостью мысли и т. д.[31] Практически все характеристики этого типа сознания и ментальности применимы и к постмодернизму. В этом плане показательны и терминология («фаллогоцентризм» и т. п.), и мульти-

культурализм, и активность постмодернистских авторов в непосредственно феминистской тематике.

Подводя некоторый итог проведенному обзору, можно констатировать, что телоцентризм современной культуры обладает всеми признаками ментальности, характерной для ситуаций перехода (социальных ломок, реформ, катастроф) с их отрицанием научной рациональности, увлеченностью мистикой и эзотерикой, катастрофизмом, темой конца света и смерти, повышенным интересом к социальным девиациям, маргиналам, сексуальной свободе, гомосексуальности, транссексуальности и т. д. Тотальный характер приобрели пародирование и травестирование, акцентурированный черный юмор. Процессы эти развиваются на фоне энергичного формирования массового общества прежде всего за счет экспансии массовой культуры и обслуживающих ее средств массовой информации (масс-медиа).

Как представляется, телоцентристская традиция и парадигма являются своеобразным следствием дуализма духа и тела (плоти) платонистской и неоплатонистской традиции в европейском и особенно в российском философствовании. Более того, можно говорить не только о платонистском дуализме, но и об очевидном гностицизме с его ориентацией на эзотерику и мистический духовный опыт. В гностической традиции неоплатонизма мир представал книгой для чтения, и плоть воспринималась как нечто осмысленное, то, что можно читать, понимать и интерпретировать. Деконстсруктивистские дискурсивные практики современной гуманитаристики вполне укладываются в эту традицию.

Иначе говоря, постмодернистский телоцентризм оказывается не столько преодолением традиционной философии, сколько очередным проявлением платоновской метафизической традиции с ее дуализмом духа и тела. Только если рационализм акцентировал внимание на интеллигибельности телесного, то постмодернизм — на телесности мысли.

Постмодернистский телоцентризм в определнном смысле продолжает традицию хождения по кругу, о которой писала X. Арендт. Слухи о преодолении логоцентризма и рациональности оказались сильно преувеличенными. Можно сколько угодно интересно, ярко и «со страшилками» говорить и писать о крахе рациональности и логики. Но следует все-таки помнить, что у истока современной цивилизации лежит встреча Иерусалима и Афин, синтез двух великих идей — монотеизма и логоса. Мир един и человеку дана возможность с помощью рационального мышления познавать скрытые за внешними проявлениями закономерности этого мира. В основе всей современной культуры и цивилизации, как ни крути, лежит именно рациональ-

ность. Именно она, треклятая и убогая рациональность, позволяет пользоваться плодами цивилизации, в том числе и создавая развесистые симулякры. В основе ЭВМ, как IBM PC, так и столь любимых постмодернистами макинтошей, лежит убогая бинарная логика, причем не только в программном обеспечении, но и буквально «в металле», поскольку именно «ограниченные» законы логики моделируются в чипах, и сигнал либо проходит, либо нет, третьего не дано. И именно эта убогая бинарная логика и создает возможности нового «нелинейного» письма.

Другой разговор, что рациональность и «бинарность» настолько глубоки и изощренны, что способны принять вид симулякра, новой телесности и прочей крутой квазирациональности.

Призывы к новой архаике и заклинания логоцентризма в известной степени обусловлены общей впечатлительностью и научно-технической необразованностью большей части гуманитарной общественности. Как в свое время жившие в доселе понятном им мире племена, столкнувшись с европейской цивилизацией, воспринимали ружье как «огненную палку», так и нынешние «новые дикари» принимают имидж и рекламу за реальность, не зная кем, как и зачем она сделана. А Силиконовая Долина и Денвер могут позволить себе веселиться, глядя на деконструктивистское ломание игрушек, устройство которых уже не понять вполне взрослым дядям и тетям. И какая-нибудь очередная страшилка (Терминатор, трансформер, тамагочи и т. п.), сделанная на потеху детям, даст гуманитариям пищу для очередного откровения и культурологического обобщения.

Имеются разные уровни осмысления действительности, но гуманитарию, несомненно, ближе обыденный опыт. Поэтому то, что говорится постмодернизмом о кризисе логоцентристской культуры, имеет под собой веские основания. Это, собственно, и есть реальное поле игры постмодернизма. Здесь ему и карты в руки. Более того, не менее несомненно и наличие обратной связи — влияния новоархаических мифов и метафор на современную науку, технику и экономику. Единственно чего мне хотелось, так это обратить внимание на виртуальность постмодернистской метафизики и онтологии, на неизбывность логоцентризма цивилизации. Изгоняемый в дверь, он влетает в форточку и вылезает из подвала. Постмодернистский пафос относительно кризиса рационализма оказывается несколько дутым. Постмодернизм пугает, а не страшно. Телоцентризм не отменяет и не заменяет логоцентризм, а дополняет его и надстраивается над ним.

Более того, сам постмодернизм, и в том числе телоцентризм, не что иное, как все та же игра слов, есть проявление того же логоцентризма, Слова, причем в самой что ни на есть многословной, перенасыщенной словесной игрой форме. Критика логоцентризма обернулась не просто логома-

хией, а буквально грамматоцентризмом, «центризмом» означающих без означаемых.

С другой стороны, постмодернистский телоцентризм открывает интересные перспективы онтологии и феноменологии, предполагает, пусть даже неявно, весьма специфическую метафизику нравственности.

Социальное развитие во многом было историей обуздания животного, телесного, внутреннего – самой жизни, придания ей внешних, упорядоченных культурных форм. Современный мир как бы вывернулся наизнанку. Глубинное вышло наружу, а внешнее неожиданно ушло под какие-то не всегда приятные, но вышедшие наружу слои бытия. «История бежит от себя, возвращается вспять, чтобы заняться чуждыми ей вопросами – не об устройстве жизни, а о жизни как таковой. Теперь она решает примерно те же проблемы, что стоят перед всеми животными, начиная с амебы, — рождение, размножение, смерть».[32] Похоже, что привычный мир пережил своеобразный Апокалипсис, самым удивительным результатом которого стало продолжение жизни за пределами нашего о ней представления, правда, без объяснения и раскрытия нам сокровенного смысла как происшедшего, так и его продолжения.

Мы расплачиваемся за излишне упрощенные рациональные, причинно-следственные и пространственно-временные представления о нашем окультуренном мире. Не случайно попытки прорваться за пределы этого горизонтального и потому двухмерного мира в XX столетии неизбежно оборачивались провалом: путь вверх вел вниз. Вместо небоскреба В. Хлебникова и башни Татлина получался котлован А. Платонова – яма в бытии, ставшая могилой одной из величайших утопий в истории. Но и поход за политкорректностью и толерантностью оборачивается войной полов, а то и массированными бомбардировками во имя прав человека.

Мир оказался сложнее и многомернее. Или, подобно ленте Мёбиуса, одномерным и односущим, но как-то причудливо замкнутым сам на себя. Конец XX столетия был явно отмечен своеобразным впадением в детство. В начале XXI эта болезнь усилилась. Пережив шок 11 сентября 2001 года, симулякризованное, утратившее реальность социальное бытие, пудрой и помадой замазывая свои морщины и трещины, наклеив чужие усы, отчаянно пытается играть в казаков-разбойников, изображая взрослое, надежное, основательное и добропорядочное XIX столетие. Тем самым эскалация лицемерия продолжилась.

В погоне за «истинной реальностью» мы создали гиперреализм — искусство не отражающее, а продуцирующее действительность. Симулякры в искусстве, политике, экономике – копии без оригиналов, существующие сами по себе, без всякого отношения к реальности.[33]

За этими процессами обычно улавливается динамика семиотических (знаковых) средств социальной коммуникации. Например, возможно изящное обобщение, согласно которому мы переживаем завершение некоего цикла развития знаковых средств. У истоков этого цикла стоит тело и телесный контакт, развитием которого стало создание средств практической деятельности, продолжающих и дополняющих человеческие органы, прежде всего руку и органы чувств, — то, что П. А. Флоренский называл органопроекцией.[34] Следующим шагом в этом цикле стало возникновение собственно знаков: сначала иконических, замещающих реальные предметы и феномены на основе подобия им (рисунки, схемы, карты и т. п.), затем — индексных, находящихся с означаемым в причинно-следственных отношениях, и, наконец, символических, находящихся с означаемым в сугубо условно-конвенциональных отношениях.

При сохранении роли иконических и индексных знаков дальнейшая эволюция средств коммуникации была связана все-таки преимущественно символическими знаковыми средствами, Словом: язык, устная речь, письменность, печать, искусственные языки науки (математики, химии, логики и т. д.), СМИ, компьютерная технология. И теперь, в итоге этого цикла мы имеем новую телесность. Возможно, что с этого Нового Тела начинается новый цикл.

Требуется переосмысление телесности и осязательного опыта. Эта область была условно обозначена М. Н. Эпштейном как «хаптика» — от греческого слова «haphe», означающего «трогать, осязать».[35] Именно этот глагол используют Платон и Аристотель для описания пятого органа чувств. Например, Аристотель пишет в трактате «О душе»: «Осязание (haphe) получается от непосредственного соприкосновения (haptesthai) с предметами, потому оно и носит это название. Хотя и остальные органы чувств воспринимают путем соприкосновения, но через иное. По-видимому, только осязание воспринимает непосредственно».

В теории знаковых систем довольно давно уже сложилась «гаптика» — специфическая отрасль невербальных знаков, семиотика касаний.[36] Термин «хаптика» представляется, однако, более предпочтительным. Он позволяет, отмежевавшись от гаптики, выйти на более высокий уровень обобщения. Кроме того, выразительность термина «хаптика» в русском переложении подчеркивается его перекличкой с грубоватым, но зато вполне корпоральным разговорным «хапать», т. е. осязать полную меру захвата одной плоти другой. Собственно, в основе многих терминов, обозначающих акт познания, постижения, лежит тот же хватательный, осязательно-эротический жест, выраженный по-русски глаголом «поять/понять», по-немецки «begreifen», по-английски «conceive» — схватить, понять, зачать.

Вот лишь несколько проблем и тем, связанных с подобной эпистемологией, культурологией и персонологией осязательности, или хаптикой в ее разнообразных дисциплинарных преломлениях:

— Осязательность и эротичность любого познания. Познание и понимание возможны лишь по отношению к привлекательному, вызывающему интерес.

— Первичность осязания по отношению к зрению и слуху, дистанцирующим субъект познания от его объекта.

— Функциональная асимметрия полушарий головного мозга, когда осязательная, манипулятивная активность рук определяет возможность формирования дискурсивной деятельности мозга.

— Первичность непосредственного личного переживания и опыта.

— Любое осмысление оказывается всегда контактом, взаимооплотнением, выходом за границу, в некий осязаемый контекст, который и определяет, задает смысл. Осязание выступает и как конститутивный признак персонологии, установления контакта и диалогического взаимооплотнения личностей через границу их тел.

— С эпистемологией осязания связана и семиотика знака как метки, раны, наносимой в историческом начале культа и культуры процессом жертвоприношения и знакового присвоения собственности как прообразом письма, условного нанесения меток на поверхность живого тела, которое впоследствии метафорически замещается шкурами животных и растений (пергамент, папирус, бумага).

— Другая тактильная предпосылка культурогенеза — процесс очищения и взаимной чистки (роль груминга в социальных взаимодействиях, значение «чистоты» в системах воспитания и религиозных установках разных культур и т. д.).

— Хаптичность лежит в основе таких феноменов, как власть, насилие, жертва, страдание и, как следствие двух последних, сакральность.

Если в XVIII веке Баумгартен очертил новую дисциплину — эстетику — как область низшей, чувственной логики по сравнению с собственно логикой, как дисциплину высших интеллектуальных способностей, то теперь очевидно, что сама эстетика установилась в течение двух последних веков на «высших» чувственных основаниях зрения и слуха, и тем самым указывается на необходимость третьей соотносительной дисциплины, лежащей в области логики осязания. Хаптика, по мнению М. Н. Эпштейна, в отношении эстетики есть то, чем эстетика в XVIII веке была по отношению к логике — парадигмальный сдвиг в область новых культурных стратегий, осваивающий еще один, до сих пор преимущественно культурно немой и слепой орган чувствования.[37]

Хаптический подход, думается, позволяет выявить более глубокие основания упомянутых выше процессов, причем основания, коренящиеся не во внешних проявлениях социального бытия и технологии коммуникации, а затрагивающие глубинную природу человеческого бытия.

Некоторые пророки и предтечи

У хаптики и телоцентризма имеются авторитетные и убедительные пророки. Собственное бытие дано человеку прежде всего в телесной форме, как телесность. Именно тело очерчивает первичную границу «Я» и «не-Я». Кроме того, тело — это источник энергетики существования, побуждений, стимулов. Поэтому осмысление тела и телесности играет особую роль в персонологии, динамике смыслообразования и культуры в целом.

В христианской традиции сложились три основные традиции понимания тела (плоти): (1) гностическая, согласно которой тело — результат грехопадения, бесконечный источник скверны; (2) неоплатонистская, согласно которой тело, как и всякая материя, — оболочка, не имеющая сущностной реальности духа; (3) патристическая, в которой принимается идея спасения и обожения тела.[38]

Дальнейшее развитие европейской философии с ее акцентуированным вниманием к субъектно-объектным отношениям довольно жестко развело телесное и духовное начала, что и выразилось в осознании и формулировке психофизической проблемы, порожденные ею противостояние материалистической и идеалистической традиций, картезианский дуализм и лейбницевский психофический параллелизм. Новый философский интерес к телесности был связан с реакцией на абсолютный идеализм гегельянства. А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, Л. Фейербах, К. Маркс, З. Фрейд, М. Хайдеггер заново тематизировали телесность как факт непосредственного присутствия в мире, некую синкретичную неразличенность внутреннего и внешнего в человеческом бытии.

Так, согласно Ф. Ницше, совесть, добро, зло, грех, ответственность противоречат целостной человеческой природе. Они суть болезнь христианства, привнесенная в него евреями и греками — нациями купцов и менял, но не воинов. Свобода для Ницше есть воля — «беззаботная, насмешливая и насильственная». Философствованию глубоко больного Ф. Ницше вообще свойственна изрядная висцеральность, отсылы к обонянию и пищеварению, «веселому желудку», апелляции Заратустры в «Ecce homo» к великому здоровью.[39]

Помимо общепризнанных предтеч постмодернизма (Ф. Ницше, М. Хайдеггер и др.) стоит отметить и авторов, уделивших немало внимания именно

телесности. Наиболее очевидной фигурой в этом плане является З. Фрейд, пытавшийся лечить логоцентричный мир от порожденных им же самим неврозов с помощью выявления стоящих за словом, за словесным описанием символов, имеющих телесно-сексуальную природу. Поэтому З. Фрейд — наиболее часто цитируемый постструктуралистами непостструктуралистский автор.

Менее часто упоминается в связи с постмодернизмом Э. Канетти, очевидно, потому, как он практически никак не был связан с французской философской культурой и не часто цитируется культовыми постструктуралистами. И тем не менее трудно найти философа столь органично близкого постмодернизму и телоцентризму. В «Массе и власти» Э. Канетти сформулировал по-своему убедительную, фактически новоархаическую мифологию. Осмысление природы власти он строил с помощью обстоятельного сопоставления ее с образами хватающей руки, поглощения, зубами и пастью.[40] На этой основе Э. Канетти была развита своеобразная, можно сказать «новоархаическая», культурология, а на ее основе и политология. Центральное место в них занимает идея смерти, поскольку именно смерть — удел массы, и только выживающий в условиях смерти других может претендовать на власть. Поэтому властителю нужно периодически прорежать своих подданных («перебирать людишек», как говаривал Иван Грозный). Власть оказывается оборотной стороной смерти, а смерть — инструментом власти. В этих построениях Э. Канетти оказывается удивительно созвучным А. А. Зиновьеву в понимании социальности (коллективности и стайности), религии, войны и т. д.[41] Но применительно к Э. Канетти важно, что речь идет не о дискурсе власти, смерти и массы, а о прямой энергетике непосредственного телесного воздействия и «превращения» всерьез. У Э. Канетти нет проблемы души и тела. Все решается с телом и на уровне тела. Не случайно столько внимания уделяет Э. Канетти прикосновению — знаку угрозы смерти, а значит и знаку власти. Танатология Э. Канетти с очевидностью анаучна и если не иррациональна или арациональна, то, по крайней мере, инорациональна. И она, как и любая мифология, обладает несомненной убедительностью, привлекает не только яркостью и внятностью, но и операциональностью и практичностью. Неспроста ведь А. Секацкий, пожалуй, один из наиболее сильных отечественных философов нового поколения, с помощью этой мифологии спел своеобразный гимн новорусским браткам и их криминальным разборкам, поскольку власти достоин только тот, кто способен поставить на кон не только жизнь других, но и свою собственную.[42]

Весьма поучителен опыт осмысления гендерной и персонологической проблематики в русской философии на стыке XIX–XX веков. Особый инте-

рес представляет сопоставление взглядов таких мыслителей, как В. Соловьев и В. Розанов, которые во многом определили как постановку этих проблем в отечественной философии Серебряного века, так и направление главных подходов к их решению. И наиболее ярко контрапункты и консонансы взглядов обоих мыслителей проявились именно в контексте проблемы пола и личности.[43]

Проблема пола занимает особое место в российской и европейской культуре конца XIX — начала XX веков в целом. С нею непосредственно сопрягались интенсивные духовные поиски и осмысление природы и значения искусства, творчества.

Вообще, трудно представить в русской философии фигуры с более контрастным личностным складом: В. Соловьев с его серьезным отношением к религии и интеллектуальному труду и В. Розанов с его склонностью к юродству. И при этом оба мыслителя одинаково уделяли повышенное внимание эротике и даже исходили из эротического. Для обоих мыслителей самосознание и базовая идентичность начинаются с обнаружения божественного исходного начала и первоосновы личности. Как конкретно понимать абсолютно единое и как существует в нем индивидуальное? Для В. Соловьева преодоление пустоты как бессмысленности бытия, наполнение жизни смыслом связано с выходом за рамки физического и вещественного в сферу духовной энергетики жизни. В. Розанов же апеллирует к жизненности как таковой. Но ни в чем взгляды В. Соловьева и В. Розанова не расходятся в столь противоположных направлениях, как относительно роли и значения пола и половой идентичности (гендера) в человеческом бытии. Один — воспел пол, другой — звал к его преодолению. Один видел в личности и поле духовный и творческий прорыв к божественному, другой — болезненную аномалию естества.

В. С. Соловьев различает *genus* — родовую сущность человека и *genius* — его сущность индивидуально неповторимую. Первая есть выражение творчества природы, оставляет человека в вечном круге смерти и жизни, обезличивает его. Вторая — выражение духовного творчества, личностной свободы, прорыв к бессмертию, полноте вечной жизни.[44]

Genus — начало несвободное, безжалостное, бесстыдное и внекультурное. И в этом смысле недостойное человека, до и вне человека как личности. «В генитальном акте воплощается бесконечность природного процесса... Недостойно человека быть только средством, или орудием природного процесса, в котором слепая сила жизни увековечивает себя за счет рождающих и гибнущих особей, поочередно *вымещающих* друг друга».[45] И наоборот, «мы называем гениальными людей, у которых живая творческая сила не тратится вполне на внешнее дело плотского размножения, но идет

еще и на внутреннее дело духовного творчества в той или иной области. Гениальный человек есть тот, который помимо жизни рода увековечивает себя самого и сохраняется в общем потомстве, хотя бы и не производил своего».[46] Плотское соединение двух лиц для В. Соловьева есть «окончательное примирение человека с царством смерти, которое поддерживается и увековечивается плотским размножением», а проповедь пола и придание ему общекультурного значения для него «чистейшая бессмыслица, изобретенная лицемерами: ну кто же когда-нибудь, отдаваясь плотскому влечению, думал этим обеспечивать будущность человечества?».[47] Поэтому в соловьевской трактовке гендер есть зло, противостоящее личности как проявлению божественной природы человека.

Личность для В. Соловьева не телесна, а духовна. Но тогда что представляет собою самосознание личности? Что такое *есть «Я»*? Для В. Соловьева каждая человеческая личность несет в себе «нечто совершенно особеное, совершенно неопределимое внешним образом, не поддающееся никакой формуле и несмотря на это налагающее опредленный индивидуальный отпечаток на все действия и на все восприятия этой личности. Эта особенность есть не только нечто неопределимое, но вместе с тем нечто неизменное: она совершенно не зависит от внешнего направления воли и действия этого лица, она остается неизменной во всех обстоятельствах и во всех условиях, в которые может быть поставлена эта личность».[48] В этой связи В. Соловьев констатирует факт трансцендентальности субъекта: «*я сознаю себя всегда как только субъекта своих психических состояний, или аффектов, и никогда как их субстанцию...*»[49] И человек обычно полностью уверен в тождестве (идентичности) своего «Я» и своей личности.[50] Сомнения в этой идентичности лишает основания все содержание сознания.[51]

Самосознание «Я», «подлинный субъект внутреннего мира» предстает некоей точкой сборки опыта, впечатлений, переживаний: он, с одной стороны, есть «самодостоверная, но пустая форма сознания, а с другой — обильное, но призрачное его содержание».[52] В. Соловьев в этой связи упоминает возможность трактовки субъекта как *потенции* психологического бытия (идея весьма современная и чрезвычайно актуальная, к которой мы еще вернемся), констатируя, что ответ на вопрос: чье именно сознание? — можно и должно отвечать: неизвестно.[53] Главное в другом: «*Человеческая личность*, и, следовательно, каждый единичный человек*, есть возможность для осуществления неограниченной действительности, или особая форма бесконечного содержания*».[54]

Самосознание как духовное освобождение и нравственное возвышение у В. Соловьева фактически есть установка на преодоление человеческого в человеке. В этой связи В. Соловьевым был предложен теософский проект

Богочеловека и Богочеловечности. С этой точки зрения Иисус Христос предстает не последним словом царства человеческого, а как безусловная индивидуальность Богочеловека, первое Слово Царства Божия, за которым грядет универсальное откровение Богочеловечества. Так же как растения физиологически вбирают в себя окружающую неорганическую среду, животные питаются растениями и психологически вбирают в себя более широкий круг явлений, а человек с помощью разума включает в себя и отдаленные, непосредственно не ощущаемые круги бытия, так и богочеловек осуществляет универсальную осмысленность, целостность и единство бытия.[55] При этом каждый высший тип не создается предшествующим, а только обусловливается им, как созданием необходимых условий.[56] Здесь мы вновь сталкиваемся со своеобразным поссибилизмом В. Соловьева в его трактовке бытия.

Исходя первоначально из теософской трактовки проблемы, позже В. Соловьев несколько переинтерпретировал идею Богочеловека, предложив на этой основе трактовку ницшеанской идеи сверхчеловека, в котором он увидел следующий шаг «космического роста» в процессе «усложнения и усовершенствования природного бытия».[57] Речь идет не об изменении телесной «морфологии», а о чертах «для биологии несущественных, нетипичных», о «беспредельном ряде степеней внутреннего — душевного и духовного — возрастания»[58]: преодоление самого себя, преодоление человеческого как приближение к Божественному, а значит — достижение некоей сверхчеловечности.

Поскольку же человек — смертное существо, постольку суть такой сверхчеловечности состоит в преодолении этой ограниченности, в преодолении смерти. Животному смерть и смертность не могут быть поставлены «в укор и в характеристику», поскольку животное не борется сознательно со смертью, а значит и не может быть ею побеждаемо. «... человек же есть прежде всего и в особенности "смертный" — в смысле *побеждаемого, преодолеваемого* смертью... значит, "сверхчеловек" должен быть прежде всего и в особенности победителем смерти... и, следовательно, исполнителем тех условий, при которых возможно или вовсе не умирать, или, умерев, воскреснуть для вечной жизни».[59] Поэтому сверхчеловечность, по В. Соловьеву, это не стремление стать выше других, не борьба с ними, а борьба со смертью, стремление стать выше ее.

Причем В. Соловьев понимает эту проблему практически, вполне в духе Н. Федорова: «Положим, цель далека и теперь. Как она оказалась далекой для тех неразумных христиан первого века, которые думали, что вечная жизнь в воскресших и нетленных телах сейчас же упадет к ним с неба, — положим, она далека и теперь. Но ведь путь-то к ней ведущий, приближе-

8 Зак 3560

ние к ней по этому пути, хотя бы и медленное, исполнение, хотя бы и несовершенное, но все же совершенствующееся, тех условий, полнота которых требуется для торжества над смертью, — это-то ведь, несомненно, возможно и существует действительно. Те условия, при которых смерть забирает над нами силу и побеждает нас, — они-то нам достаточно хорошо известны и по личному, и по общему опыту, так, значит, должны быть нам известны и противоположные условия, при которых *мы* забираем силу над смертью и в конце концов можем победить ее».[60] Перед нами титанический проект преодоления конечности существования личности, достижения «нераздельной единосущности между собою отцов и детей».[61]

Поскольку смерть связана с плотью, то преодоление ее для В. Соловьева оказывается преодолением самой плоти. При этом половая принадлежность получает «более определенное и глубокое значение»: «женщина не есть, подобно животным самкам, только воплощение одной страдательно-воспринимающей стороны природного бытия, — она есть сосредоточенная сущность целой природы, окончательное выражение материального мира в его внутренней страдательности, как готового к переходу в новое, высшее царство — к нравственому одухотворению».[62] В «истинном браке», согласно В. С. Соловьеву, естественная половая связь «пресуществляется»: главное значение переносится на «средний элемент» — любовную экзальтацию как пафос любви. При этом женщина предстает как «самоцель, или как существо, способное к одухотворению и "обожению", а ее избранник — «действительным спасителем, который должен открыть ей и осуществить смысл ее жизни». В результате брак предстает «огромной задачей», разрешаемой только «постоянным подвигом» и «мученичеством», а деторождение — «естественным последствием не достигнутого в настоящем совершенства и как необходимый путь для его будущего достижения», поскольку детьми должно быть сделано не совершенное родителями.[63]

Как трактовка В. Соловьевым пола и брака, так и программа достижения сверхчеловечности — идеи, совершенно неприемлемые для В. Розанова. После своей первой работы «О понимании», претендовавшей на философскую системность и классификацию наук, В. Розанов задумал сосредоточиться на проблеме потенциальности: актуальный мир лишь частность, мгновение, «что растет».[64] Однако этот замысел не был им осуществлен: В. Розанова увлекло открывшееся ему единство физического и духовного, на первый план для него вышло то, что в нас растет, становится, а не то, что возможно и в этом плане случайно.[65] И это единство он увидел в поле — открывшейся ему силе «повсеместной... как Ньютоново тяготение».[66] Местом реализации этой силы В. В. Розанов видел семью.

Эта позиция была глубоко личностно выстрадана В. Розановым. Он не принимал Бога умопостигаемого, разъясняемого посредством абстрактных рассуждений. Присутствие в реальности такого над- и вне-мирного Бога невозможно ощутить, тогда как божественное воплощено в самой природе, стихии жизненности. В. Розанов не уставал повторять, что истинно живым является лишь телесно осязаемое, то, что можно ласкать или хотя бы потрогать.[67] «Связь пола с Богом — бóльшая, чем связь ума с Богом, даже чем связь совести с Богом...»[68] Гендер в розановской трактовке предстает фундаментальной, базовой идентичностью. Она не связана с рациональным сознанием и самосознанием. Она им предшествует, представляя в человеке абсолютное божественное начало. Для В. В. Розанова неприемлемо противопоставление пола — как низменного, физического («животной функции») разуму, культуре, другим духовным («высоким» и «благородным») началам. Феномены пола для него не отделимы от феноменов нравственности, этики, религии.[69] «Указав пол, я указал душу и жизнь, родник духовного и физического; указал вместе родник вообще творческого: самой темной области, где всегда путался человек, не находя именно корней его».[70] Этой своей интуиции В. Розанов не изменял на протяжении всего своего творчества. В 1918 году, незадолго до смерти он писал Э. Ф. Голлербаху: «Я уверен, что “в тело Аписа” раздробляется вся “Вселенная”, т. е. что вся “Вселенная” есть модусы и модусы, части и части одного невыразимого и непостижимого Announcements Аписища, “ноумена-Аписа” и, собственно, одних только его genitali’й и еще собственнее — его вечно брызжущего семени, бурь семени, гроз семени».[71] В. Розанов священнодействует вокруг эроса: сам творец мира — Бог — оказывается у него гением эроса: творчество мира есть половое творчество, непрестанное космическое зачатие, которому нет ни конца, ни края.[72]

Трактовка Розановым пола лишена как позитивистского («базаровского») наукообразия, так и скабрезной пошлости.[73] Пол для него космичен, мистичен, экстатичен и невыразим. И если пол для В. Розанова священен, то брак — религия. В семье для него неразрывно, мистически слиты духовное и животное, священное и плотское, религиозное и обыденное.[74] В. Розанова интересует в семье прежде всего именно сплетение телесного и духовного, соитие духа и плоти, взаимное влечение и слияние разнородного и непохожего. Фактически, говоря о сакральности пола и брака, Розанов всегда говорит о сакральности священного соития в лоне семьи, о сакральности coitus’a и genitali`й. По его мнению, существующая религиозная практика неадекватна. Рождение ребенка, не говоря уже о зачатии — факты сугубо личной жизни родителей, зато смерти придается исключительное социальное значение: похороны, некрологи и т. д. Согласно Розанову, все

должно быть наоборот — именно рождению и совокуплению должно придаваться главное социальное значение, им пристало совершаться в храмах. Первые храмы, по его мнению, и были местами для совокупления.[75] Он призывает к «накоплению материала» художественного изображения coitus'а в искусстве.[76] Более того, весь мир для него есть одно космическое «соитие всего со всем — неистовство бесчисленных совокуплений, которые обычно человек просто не замечает, как не замечает семена деревьев и растений, разбросанные по земле в разгаре лета, вовсе не задумываясь, что вокруг него мириады попыток зачатия новой жизни».[77]

Таким образом, персонология В. Розанова вся пронизана идеей гендера. В становлении личности, ее развитии, проявлениях пол выступает первичным жизненным опытом, предопределяющим все формы осмысления и смыслопорождения.

Это — исходная позиция в его ***критике христианства***. Христианский идеал святости как кенозис, самоистощание для Розанова, прежде всего, есть отказ от пола, а значит — от жизни.[78] В христианстве его отталкивало негативное отношение к реальности, плоти, лишение их красоты, добра, перевод их в плоскость сверхчеловеческого. Христос, согласно В. Розанову, убил живое в религии, единство живого, святость плоти, теплого и мокрого, оставив только слово, страдание и дух.[79] Логику своей критики христианства В. Розанов распространяет и на социализм, социал-демократию. Если в его трактовке иудаизм — религия единства духа и плоти, а христианство — абстрагирование духа от плоти, то социализм — абстрагирование слова, буквы от этого духа.[80] Поэтому социалисты, с их «товариществом» по партии, для Розанова, тем более — содомиты, зовущие в царство бессеменных связей.[81]

Гендерный сюжет привносится В. Розановым и в ***литературоведение***. Особенно в этой связи досталось Н. В. Гоголю, которого В. Розанов квалифицировал не иначе как «оборотня», «страшное подобие человека», как исчадие ада, «архиерея мертвечины», для которого живы и прекрасны только покойницы, а живые — только куклы. Гоголь, согласно В. Розанову, не развивался духовно, а просто перенес с Украины в Петербург свои темы и образы, которые и сыграли, по Розанову, свою мертвящую роль в дальнейшем развитии русской литературы: тоска, недоумение, злоба, лишние, дурные люди, нигилизм. Источник всей этой безжизненности В. Розанов видел в «половой загадке Гоголя», связывал с тем, что тот «бесспорно не знал женщины», не имел «физиологического аппетита к ней».[82]

Половое чувство для В. Розанова — ключ к пониманию природы ***творчества***, питательная среда творчества во всех его формах и проявлениях.[83] Отталкиваясь от биографий признанных гениев (И. Канта, Б. Спинозы,

Р. Декарта, М. Лермонтова, Байрона и др.), В. Розанов констатирует такие особенности гениальной личности, как бездетность, половые аномалии, ранее половое развитие, пороки детства, склонность к разврату. Для него действует своеобразный «закон сохранения», «дополнительности»: «Поражающий вас талантами человек как часто бывает физиологически бесплоден... Напротив, люди и даже целые народы... чрезмерно плодовитые — мало духовно творят...».[84] Результатом и рождения, и творчества является «дитя *с душою, живое и воодушевленное*». «...великие умы ... поэты, философы, цари творят *живое* из себя, не мертвечину, и создания их, поэтические, живописные, религиозные, мы *любим*, ими *трогаемся*, из них *поучаемся*, им *следуем*... в них бьется неродившееся физиологическое *дитя*; они в точности, а не в переносном смысле суть *живые создания*... только без мускулов, костей, один «*дух*»... Неродившийся ангел с закрытыми глазками, без первого вздоха... — вот великая поэма или закон Ньютона...»[85] Метафора эмбрионов, зародышей мысли[86] лежит в основе понимания В. Розановым и собственного творчества, своего главного и любимого жанра и стиля, оформившегося впоследствие в «Уединенное» (1910–1911), «Смертное» (1912–1913), «Сахарну» (1913), «Опавшие листья» (1913–1915), «Мимолетное» (1914), «Апокалипсис нашего времени» (1918).

Одновременно с творчеством рождается и индивидуальность, которая вся есть и производное полового творчества, и его исход, и его исток — жизнетворение половой аномии. Существо человека для В. Розанова есть пол, сущность человека — его «самочность», то, что суть либо *самцы*, либо *самки*.[87] Личность же возникает из расшатывания природной основы человеческой жизни и здоровой сексуальности. Возникающая таким образом зона свободы и ее разрастание пронизывает различные стороны человеческого бытия, заваривая в них творческий «бульон» духовного брожения. Творчество и индивидуальность, согласно В. Розанову, порождены нарушением жизненного равновесия, утратой женской и мужской «самочности», половых стремлений и ролей, с биологической точки зрения — болезненные формы. Индивидуум, лицо возникают из непослушания природе, нарушения ее закона единообразия и постоянства, «обыкновенного», «естественного», «всеобще-ожидаемого».[88]

Историческое развитие европейской цивилизации, в розановской трактовке, обусловлено противоестественным взаимным и нарастающим умалением мужского и женского начал, возникновением «*третьей* психики — *не* мужской и *не* женской», содомической по своей сути. Будущее этой цивилизации — весьма призрачное будущее «третьего пола», которого не знает и не терпит природа: «Одна виноградинка и нет лозы... Таким образом будет разрушен *тип социальной жизни*, разрушен не в бытовом, а в психо-

логическом корне, т. е. более глубоко. Это есть разрушение, на месте которого ничего не вырастает. Не менее разрушится *тип истории*. У него оставляется голова и отсекается туловище. Будущее не нужно тому, у кого нет потомства, — будущее полное, всеобщее. Судьба последующего человечества представится под углом зрения не интересов этого человечества, а интересов группы этих одиночек ... среди человечества, но против человечества, отрицая самый его корень».[89]

В своей трактовке ***женского вопроса*** В. Розанов напоминает исламского фундаменталиста. Всячески подчеркивая роль женщины в российской истории и культуре, что «вовсе не университеты вырастили *настоящего* русского человека, а добрые безграмотные няни»[90], он отрицает значение и сам смысл женского образования.[91] Удел женщины — замужество и рождение детей, а «всякий, оплодотворяющий девушку, сотворяет то, что нужно».[92]

В конце концов, это и его ***стиль поведения, общения*** — многих эпатировали откровения В. Розанова о том, что он пишет, вдохновляясь от собственного эрегированного фаллоса, держась за его и поглаживая его головку левой рукой.

Итак, для В. Розанова человек, прежде всего, — мужчина или женщина и может рассматриваться как личность лишь в той степени, в какой он / она следует своему гендеру. Базовая идентичность, по В. Розанову, «самочна», изначально гендерна.[93] Личность же, как индивидуальность, есть отпадение от гендера, противоестественная «третья психика третьего пола».[94] Упреки В. Розанова в адрес христианства, его адептов, в том числе в адрес В. Соловьева, в содомизме суть упреки именно в этой противоестественности «человека вообще», как самодостаточного «Я». Для В. Соловьева же человек становится личностью, только преодолевая свой гендер.

Радикально различны позиции В. Соловьева и В. Розанова и в понимании самого личностного проявления личности — любви. Если для В. Соловьева любовь есть самоотрицание личности и утверждение им другого, выражение духовности, «единство себя и своего отрицания... в более отвлеченной форме... Бог есть любовь»,[95] то для В. Розанова любовь — мистика продолжения рода, «я тебе рожу», coitus, стремление к воспроизводству жизни. «Любовь подобна жажде. Она есть жаждание души тела (т. е. души, коей проявлением служит тело)».[96] В принципе, В. Розанов, говоря о любви: «не могу без тебя», имеет в виду тем не менее не столько единственность «ее» или «его», сколько всепронизывающее влечение полов, имеющие целью дом и детей. Стихия эроса, не направленного на воспроизводство жизни, для В. Розанова деструктивна. Проститутка — общеупотребительна, публична и, в этом смысле, десакрализует, объективирует эрос. Любовница — уже величина субъективная, но только законная супруга (или су-

пруг) — сакральная интимная ценность «для одного», не вызывающая никаких восторгов у посторонних, ею не владеющих.

Однако акцентуация пола у В. Розанова не решает проблемы идентичности личности. Во-первых, пол есть условие и предпосылка продолжения жизни, бессмертия рода, но не индивида. Бессмертие гена, но не вот этой травинки, вот этого индивида. Даже клонирование — это еще один, специфический вид размножения. Я клонированный — не буду Я. Это будет другой человек, у него будет свой опыт, свои переживания. Он не воспроизведет мои переживания, мои впечатления, радости, страхи.

Поэтому, во-вторых, апелляция к полу есть апелляция к живому человеку просто, апелляция к человеческой жизни вообще, в том числе к каждому ее проявлению еще в утробе матери. В. Розанов прав в своем противопоставлении этой незаменимой и единственной человеческой жизни всякой отвлеченной схеме и абстракции, но это акцентуация значения еще не личности, а, по точному сравнению М. Пришвина, — «культ священного эмбриона».[97]

Пол, в-третьих, — только предпосылка возникновения, формирования и развития личности — не более, вполне сопоставимая с едой. «Совершенно так же, как выделил он как священное начало жизни человека — половой акт, можно выделить и пищеварительный процесс с его конечным выделением священного навоза, удобряющего землю для растений и прекраснейших цветов, и так же, как о браке, можно написать и о желудке».[98]

В-четвертых, и это — главное противоречие розановской персонологии, она, с одной стороны, констатирует противоестественность «Я», а с другой — провозглашает: «гуляй, душенька!». Это особенно проявляется в розановской трактовке творчества, более того — в его собственном творческом самосознании. Немало юродствуя, что творчество — не более чем способ добывания средств к существованию, и подсчитывая, сколько человек кормится его скромным пером, В. Розанов постоянно, болезненно подчеркивает свою особость и острое чувство одиночества, «буквально — стонущий вопль экзистенции самодостаточного Я».[99]

В этой связи, показателен, в-пятых, и крах жизненного проекта самого В. Розанова — его семьи, его священного гнезда и дома его души.[100] По выражению М. Пришвина, хорошо знавшего и самого В. Розанова на разных этапах жизненного пути, и его дочерей, «несчастный В. В. Розанов возвеличил свой обезьянник-семью».[101] М. Пришвин бросает прямой упрек В. Розанову: «Главное, чего Вам не дано, В. В., это любви к женщине в смысле дон-жуановского святого мгновения, как любви одной, раскрывающей в человеке личность. Вы свою неудачу перемогли творчеством, изобразив свою семейную жизнь как роман. Вам это можно было сделать, пото-

му что семья для вас была невсерьез, а как опыт ваш для творчества, если бы иначе, вы бы не написали о ней, и эта жизнь вошла бы в состав вашей личности и осталась бы в ней тайной».[102]

Базовой идентификацией В. Розанова стали его гендер, его семья — не столько, как реалии его жизни, сколько как выражения его неповторимо уникальной творческой позиции.

Идентичность, самосознание личности — якорь ее спасения и у каждого он свой. Кто-то спасается в поле, семье, кто-то — в научном или художественном творчестве, кто-то в бизнесе, кто-то в религиозной идее, кто-то в революции, кто-то в служении другому, посвящении себя ему. Но во всех случаях результат будет один и тот же — то, чему человек посвятил всего себя, чему он принес на алтарь свою жизнь, оказывается нужным только ему одному. Дети найдут свои якоря. Сподвижники обязательно затеют какие-то компромиссы и ревизии в поисках новых общностей интересов. Идентичность — само-отдача, отдача самости, сопричастность чему-то, приравнивание себя чему-то, отказ от собственной уникальности ради чего-то общего. Иначе она просто невыразима и нереализуема.

Идентичность — стремление сохранить себя неповторимого, вложив его во что-то общее. Недаром Голосовкер называет «побуд к бессмертию» «культурным побудом» — именно он является главным мотиватором творчества, позволяющего личности сохраниться в долговременной памяти человечества, каковой является культура. Человек как личность, склонная и способная к развитию, есть сущность над- и вне-природная. Преодоление себя «есть бессмыслица для животного, так как для него действительность есть то, что *его* делает».[103] Розановский же человек может развиваться только вместе с природой. Безостаточная принадлежность естественному предполагает бездуховность, отсутствие источника для самостоятельного творчества, не совпадающего с естественным развитием («творчеством») самой природы. Да и сам В. Розанов признает, что культура и творчество противостоят человеческой естественности.

Иначе говоря, в конечном счете, вроде бы прав оказался В. Соловьев, для которого поиски бессмертия в природе в стиле «stirb und werden» были обманчивы: «...красота природы — только пестрый, яркий покров на непрерывно разлагающемся трупе... Говорят об умирающей и вечно возрождающейся природе. Какое злоупотребление словом! Если то, что сегодня рождается, — не то же самое, что умерло вчера, то в чем же здесь возрождение? Из бесчисленного множества мимолетных смертных жизней ни в каком случае не выйдет одна бессмертная... Жизнь природы есть сделка между смертью и бессмертием. Смерть берет себе всех живущих, все индивидуальности и уступает бессмертию только общие формы жизни».[104]

Если В. Розанов приводит индивидуальность к смертной тоске экзистенциального одиночества, то В. Соловьева интересует, прежде всего, судьба индивидуального, ибо только оно духовно, а душа не может быть общей и безличной, иначе она не душа, а некий стереотип. Поэтому самосознание, самоидентификация есть всегда рождение духовности, по В. Соловьеву, — рывок из природы, а не просто болезненная аномалия. Когда речь идет о спасении не рода, а лица, не о преемственности органического существования, а о самостоятельной ценности духовного бытия, с которым природа не считается и к которому она совершенно равнодушна, заигрывание с религией природы представляется В. Соловьеву великим заблуждением и тщетностью, оставляющей индивидуальность и духовность беззащитными.

Но когда речь заходит о конкретной реализации проекта такого спасения, соловьевская аргументация начинает зависать и пробуксовывать. Речь идет либо о таком аргументе, как личность Иисуса Христа, смертию смерть поправшего, — аргументе весомом, но исключительном в своей единственности, а при его расширении чреватом человекобожием; либо об абстрактных рассуждениях о беспредельности нравственной силы и чистоты.[105] Либо это титанический утопизм вроде «общего дела» Н. Ф. Федорова по воскрешению отцов, с проектом которого В. Соловьев был знаком и влияние которого признавал сам, да оно и проявилось в его проекте сверхчеловека.

Показательна в этом плане также трактовка В. Соловьевым «женского вопроса». В нарождающемся феминизме он увидел «смятение женской души», в котором «ждать совершенно нового, неслыханного слова есть, конечно, ребяческая иллюзия», поскольку «единое слово истины сказано и другого мы не услышим... Устарело не оно, а наше разумение его... Женщины первые поднялись навстречу вокресшему Христу. Смысл нынешнего женского движения, по избавлении от семи бесов, приготовить новых жен-мироносиц для предстоящего воскресения всего христианства».[106] Последующее столетие, однако, оказалось скорее торжеством «семи бесов», чем реализацией соловьевского прогноза — маскулинного в конечном счете.

Так что о какой-то итоговой правоте в напряженном и не всегда явно выраженном противостоянии позиций В. Соловьева и В. Розанова можно говорить только условно. Оба предложили космично-титанические подходы к проблеме личности: один — преодоления конечности и ограниченности (в том числе и прежде всего — гендерной) существования; другой — полного растворения личности в стихии пола. И оба остановились перед «последними вопросами», не дали «последних ответов». Наверное, скорее прав был тот же М. М. Пришвин, когда писал, что Сверхчеловек и Пол —

два противоположных решения вопроса о личности и обществе, поставленного в Евангелии. И этот вопрос о личности поставлен для разрешения на тысячи лет, тогда как всякое конкретное «Я» коротко и проходяще как туман.[107]

Если признать типологической чертой российской философии поиски некоей универсальной всеобщности (всеединства, соборности, космического обустройства и т. д.), то можно сказать, что В. Соловьевым и В. Розановым были предложены два проекта персонологического космизма. Оба проекта были сформулирваны «в принципе», «вообще», не были продуманы до уровня эффективной реализации. И парадоксально, но факт: оба проекта осуществлялись на протяжении XX столетия и продолжают осуществляться.

Показательно в этой связи, что многие прозрения В. Розанова звучат пророчески и весьма актуальны. И наоборот, некоторые современные проблемы и дискуссии звучат совершенно по-розановски. Взять хотя бы проблему клонирования человеческих эмбрионов в научных и медицинских целях. А неожиданно выросшая до размеров политической проблема абортов! А толерантность к девиантному поведению, дошедшая в некоторых странах до признания (юридического, а то и конфессионального!) браков вне зависимости от пола и количества вступающих в брак — со всеми правовыми и имущественными последствиями, вплоть до родительских прав!

Думается, что в нынешних спорах вокруг терапевтического клонирования, абортов, операций по смене пола и прочей толерантности В. Соловьев и В. Розанов были бы по разные стороны баррикад. В. Розанов, очевидно, увидел бы в этом посягательство на святая святых, а В. Соловьев, скорее всего, дальнейшие шаги по «совершенствованию условий» преодоления смерти на пути к сверхчеловечности.

Прослеженные контрапункты и консонансы В. Соловьева и В. Розанова выходят далеко за рамки гендерной тематики. В начале уже отмечалось, что, сходясь в некоей главной точке, оба мыслителя расходятся в диаметрально противоположных направлениях. В. Соловьев более традиционен для православной российской ментальности, главной интуицией которой является апофатизм — отрицание возможности позитивного выражения Абсолюта и связанное с ним отрицание ценности этой, реальной жизни. Как известно, онтологическое и другие рациональные доказательства бытия Божия, столь характерные католицизму и протестантизму, православию не свойственны. С апофатическим трансцендентализмом связаны и утопизм, и эсхатологизм, и революционаризм российского духовного опыта. Соловьевская интуиция относительно пола находится в этом русле — она апофатична по своей сути. В. Розанов на удивление катафатичен. Он любит

жизнь во всех ее проявлениях и деталях, вплоть до «ноготка состриженного», не говоря уже о поле, который для него играет роль единого духовно-физического начала бытия.[108] Возможен ли синтез этих тенденций? Можно лишь сказать, что когда он будет осуществлен, тогда будут преодолены «загадочность» русской души — маятника между безответственной нетерпимостью и гиперморализмом.

Не менее интересной фигурой является Н. М. Бахтин — старший брат М. М. Бахтина и близкий английский друг Л. Витгенштейна, человек интереснейшей судьбы и нетривиальный философ, поразивший своими лекциями и статьями русскую парижскую эмиграцию. Среди основных тем его философствования: активизм мысли, слово как поступок, персонология свободы, связанные с телесностью, осязательностью и эротизмом, трагичностью культуры, танатологией.[109] Согласно Н. Бахтину, зрение и слух — незаинтересованные и безвольно созерцательные основания чувственного опыта, создающие прозрачный холодок между человеком и миром. Они не самоценны, а лишь предварительны. Первично в человеческом опыте осязание, дающее человеку сведения о пределах себя самого и являющееся непосредственно эротичным постижением бытия. Человеческое сознание, по Н. Бахтину, движется не от бытия к смыслу, а живет непосредственно эротическим ощущением бытия. Телесность — форма индивидуальности. Она преходяща и потому — трагична. И тогда любой оптимизм как приписывание бытию смыслов и смыслу бытия духовно нечистоплотен, поскольку бытие не имеет никакого оправдания. Единственный критерий жизни — смерть, недаром тип культуры определяется, прежде всего, типом погребения. На этой основе Н. Бахтиным развивается нетривиальная культурология и персонология свободы и ответственности.

Несомненного внимания заслуживает концепция телесности в трансперсональной психологии Ст. Грофа и его сотрудников, главная идея которой состоит в трактовке человеческого бытия независимо от эмпирически данной телесности. Тело предстает посредником в укоренении человеческого бытия в космических процессах. В определенном смысле Гроф продолжает неоплатонистскую традицию понимания телесности. Как и в неоплатонизме сверхсущее Единое постигается только в экстатическом опыте: «при определенных обстоятельствах человек может функционировать как безграничное поле сознания, преодолевающее все пределы как физического тела, так и ньютоновское время, пространство, причинно-следственные связи».[110] Согласно Грофу, сознание осуществляется не в мозгу и вообще за пределами тела, которое тем не менее способно играть роль медиатора в экспериментальном постижении этого сверхчеловеческого сознания.

Хаптика: тело смысла и смысл тела

В древних и современных европейских языках различаются то, что по-русски называется «плоть», и то, что именуется «тело», например, соответственно:

греческий:	sarx	soma
латинский:	caro	corpus
немецкий:	Leib	Koerper
английский:	fleish	body
французский:	chair	corps

Первый ряд означает телесные массы (гуморы, ткани и т. п.), некое непросвещенное естество, греховную природу человека. Второй – целостную форму, осмысленную и отрефлектированную, результат рефлексивной деятельности сознания.[111] Смысл и тело — одна из ключевых проблем нового сдвига гуманитарной парадигмы.

Любое осмысление есть попытка конечного, т. е. ограниченного в пространстве и времени, существа понять бесконечный мир. Оно обречено занимать какую-то позицию в этом мире, очерченную осязательными границами, «кожным покровом», через который оно полагает свою инаковость осмысляемому и, следовательно, ощупывает-отделяет его в процессе тактильного взаимодействия. Поэтому любое осмысление оказывается всегда контактом, взаимооплотнением, выходом за границу, в некий осязаемый контекст, который и определяет, задает смысл.

Особого внимания заслуживают телесные факторы динамики осмысления, смыслообразования и идентичности. Во-первых, потому что от них отвлекалась и отвлекается до сих пор традиционная теория познания в своем стремлении иметь дело с неким внеличностным субъектом — трансцендентным или социальным, главное — безличным, абстрагируясь от «слишком человеческого», конкретной психосоматики. Во-вторых, потому что с необходимостью учета именно этих обстоятельств столкнулись исследования по моделированию интеллектуальных процессов, логики и методологии науки и т. д., а нетривиальная роль телесности в смыслообразовании — одна из серьезных заслуг постмодернимзма. В-третьих же, сама возможность переосмысления и нового выхода к трансцендентности должны не отвлекаться от телесности, а включать ее как предпосылку.

Смысл, как уже отмечалось, есть результат попыток конечного существа постичь бесконечное. Смысл – конечен и обусловлено это конечностью человеческой телесности, его граничностью. «Тело есть место, размы-

кающее, разводящее, располагающее с интервалами в пространстве фаллическое и цефалическое: оно дает им место стать событием (наслаждаться, страдать, мыслить, рождаться, умирать, заниматься сексом, смеяться, чихать, дрожать, плакать, забывать...)».[112] Удовольствие и страдание, все прочие проявления психики — опространствлены, «имеют место местами».

Роль телесного в смыслообразовании определяюща. Например, в налимовской концепции именно тело выступает не только биологической поддержкой личности, но фактором, обеспечивающим возбуждение семантического вакуума, порождения «экситонов». Особенность личности, при всей ее открытости вселенской потенциальности, состоит в том, что она телесно капсулизирована. В этой связи учение Лейбница о врожденных идеях и кантовское учение об априорных формах чувственности приобретают очевидно хаптическое звучание. Как замечал М. Хайдеггер, вопрос об априорности и врожденности может быть решен только после уяснения бытийного устроения человеческого существования.[113] А оно задается телесно-хаптически. И дело не только и не столько в том, что воспроизведение мира человеком и другими представителями животного мира весьма различно в силу генетической предопределенности. Как будет показано в конце работы, это обусловлено именно рефлесивным самозамыканием самосознания.

Аналогично и В. В. Налимов понимал кантовское учение об априорных формах чувственности именно как предзаданные фильтры осмысления: «...человек приходит на Землю не пустым, но хорошо экипированным для взаимодействия с миром».[114] На уровне физического тела, где действуют нейролептиды, с помощью определенных телесных практик воздействия на соматическое состояние человека (релаксация, регулировка дыхания, специальные упражнения, массаж, применение психоделиков) можно отключать высшие уровни сознания.

Как говорил З. Фрейд, «психика протяженна, но ничего не знает об этом». С этой точки зрения бессознательное есть протяженность психики, т. е. именно телесно. Довольно давно уже телесное понимается как источник и поле бессознательного, а идеальное – как результат социализации и сознательной рефлексии. На этом, собственно, и основано противостояние идеального и материального, сознательного и бессознательного, самосознания и тела, плоти.[115] Мое подлинное самопознание — есть познание себя в «изначальном еще-никем-небытии».[116]

С этой точки зрения телесность противостоит идентичности. Тело лишено «яйности», оно не есть собственно «Я». Также и для меня «своего тела» не существует – это всегда некая реконструкция, работа ума и души. Тело всегда противопоставлено мне или другому. Более того, тела — это прежде всего и всегда именно другие. «Я никогда не познаю своего тела,

я никогда не познаю себя в качестве тела даже там, где “corpus ego” безоговорочно достоверен. Но других я познаю всегда в качестве тел. Другой — это тело, потому что только тело и есть другой. У него такой-то нос, цвет кожи, родинка, рост, ямочка. Он столько-то весит. От него исходит такой-то запах».[117] Как поет Zемфира, «я помню все твои трещинки».

Тело потому именно таково, что оно всегда есть другой. И мое тело — это «мое иное». На это обстоятельство обращал внимание еще М. Шелер, согласно которому в основе любого самовосприятия и самосознания лежит направленность на себя как «другого», и на самом первом уровне в качестве такого «другого» выступает собственное тело. Оно опосредует акт самовосприятия и вообще любого восприятия, но опосредует не просто как канал ощущений, а как посредник понимания: «Даже когда мы направляем наше внутреннее созерцание на себя самих, мы можем выделить определенное переживание из жизненного потока не непосредственно, а только опосредованно – через действие этого переживания на состояние нашего тела».[118] И при этом тело оказывается даром, преподнесенным другим телам: «целый corpus образов, протянувшихся от тела к телу, цвета, локальные тени, кусочки, частицы, ареолы, луночки, ногти, волоски, сухожилия, черепа, ребра, тазы, животы, протоки, пена, слезы, зубы, слюни, щели, массы, языки, пот, жидкости, вены, горести и радости, и я, и ты».[119]

Мое «Я», писал Ж.-П.Сартр, — это прежде всего моя плоть, и в этом смысле — та же вещественность, что окружает меня со всех сторон. «Существую. Это что-то мягкое, очень мягкое, очень медленное... У меня во рту постоянная лужица беловатой жидкости, которая — ненавязчиво — обволакивает мой язык. Эта лужица — тоже я. И язык — тоже. И горло — это тоже я. Я вижу кисть своей руки. Она разлеглась на столе... Она... будет продолжать существовать, а я буду продолжать чувствовать, что она существует; я не могу от нее избавиться, как не могу избавиться от остального моего тела...»[120] Не обязательно собственное тело вызывает подобное чувство отвращения и отраненности, но Шелер прав — оно всегда воспринимается как мое «иное».

Именно как мое иное тело есть источник и основа осмысления, или, как говорит Ж.-Л. Нанси, «тело смысла». В нем осуществляется прорыв континуума, бесконечности, которые размыкаются в нечто конечное и ограниченное, некое место, позицию. Как подобное конечное образование тело и посредует осмысление. Но оно — не воплощение идеальности смысла, а ее взлом, осуществляемый существованием.[121] Тело — не означающее и не означаемое. Оно — протяженность места взлома бытия иным = иным бытия и в этом плане — архитектоника смысла. Смысл «смысла» есть «тело», а смысл «тела» есть «смысл».

Тело подобно черной дыре — тотальное означающее смысла, абсолютное стяжение и свертывание означающего, в которое проваливается любой смысл. В этом плане исхождение смысла из тела и вхождение в него — подобное дыханию, выдоху и вдоху, — и есть духовное. Душа есть форма тела и сама (как протяженное) есть тело, а дух есть тело смысла или «истинное тело» как тело преображенное. Поэтому мое тело как мое иное — не просто Некто, а источник и изобилие смысловой энергии.

Думается, что П. Слотердайк глубоко прав: новая философия возможна только как философия «сознания во плоти».[122] Соотношение духа и плоти, трансцендентного и телесного есть соотношение способного к любой идентификации и самотождественного. Тогда в некотором смысле оно аналогично рассмотренному ранее соотношению общих и индивидных сущностей. Метафора, уподобление неуподобляемого, отождествление нетождественного, лежащее в основе смыслопорождения, оконечивание бесконечного, воплощение трансцендентного, реализация возможного, виртуального — все это, в конечном счете, есть опыт телесности. Условием и предпосылкой определения человеческого существования является его конечность — в пространстве и во времени.[123] И наиболее очевидным выражением этой смыслообразующей конечности существования является телесность.

Осязательность и эротичность познания

Всякие познание и понимание возможны лишь по отношению к привлекательному, вызывающему интерес. Первичность осязания по отношению к зрению и слуху подчеркивал Н. М. Бахтин, согласно которому зрение и слух дистанцируют субъект познания от его объекта, создают «холодок пропасти» между ними.[124] Подтверждением этому служит опыт воспитания слепоглухонемых детей, убедительно показывающий, что именно осязательность оказывается minimum minimorum познавательной способности и фундаментом формирования сознания.[125]

В этом плане осязательно и даже эротично любое познание. В становлении и развития знания первичны непосредственное личное переживания и опыт. Телесный опыт — первичный бульон динамики познания. Это проявляется в роли первых (индивидных) сущностей (Аристотель), твердых десигнаторов (С. Крипке, Х. Патнем и др.) и знания по знакомству (Б. Рассел) как фиксаторов телесно-остенсивного основания опыта и познания, в роли личностного знания (М. Поляни), в феномене знания «на кончиках пальцев», в неднократно отмечавшейся проблеме исследований по искусственному интеллекту, связанной с невозможностью моделирования на ЭВМ творческого

интеллекта в силу его разлитой телесности, а также с успехами когнитологии, показавшей неотделимость даже наиболее абстрактных уровней сознания от телесных и пространственных метафор (Марк Джонсон, Лабов).

В высшей степени показателен феномен функциональной асимметрии полушарий головного мозга. Природа этого феномена обусловлена осязательной, манипулятивной активностью рук: у правшей дискурсивная деятельность закрепляется за левым полушарием головного мозга, у левшей – за правым.

Традиционно соотношение тела и разума понимается в кантовском духе доминирования разума и трактовки тела как аппарата получения чувственных ощущений. С хаптической же точки зрения, ситуация переворачивается, но не в банально материалистическом плане, а в том плане, что тело оказывается трансцендентным началом.

Тело, как иное, как другой, очевидно и представимо. Буквально: ясно и отчетливо оче-видно, пред-ставимо. Что создает ловушку — связывать переживание телесности и познания тела прежде всего со зрением. Так Н. Постолова связывает тело и возможность его идентификации со светом.[126] Но телесный опыт, появление на свет тел, как справедливо замечает Нанси, «имеют место при той самой ясности, что приходит после захода луны, но до восхода солнца».[127] Телесный опыт – опыт не на свету, не на дистанции, не извне, а изнутри. Но тело – иное, не потому, что между мною и ним холодок дистанции, рождаемый зрительной рецепцией. Слепой тоже имеет телесный опыт. Более того, можно сказать, что и телесный опыт зрячего – опыт с закрытыми глазами. Потому что телесный опыт – осязателен и висцерален по преимуществу. Хаптичен.

Но что такое опыт телесности? Аристотель обращал внимание на то, что тело, хотя оно и состоит из вполне вещественных элементов, таких же как и весь остальной мир, не дано в восприятии. Так же как зрение не является чувством зрения, так и тело – универсальное чувствилище — чувством не является. Наше тело не предмет, явленный для нас, оно — источник чувственности. «... Сознанию необходимо овладеть сначала чувством, или телом. Это означает, что необходимо сначала осознать тело как условие данности, чтобы затем стал возможным данный предмет. Не тело следует сознавать в качестве предмета, и не предмет, данный независимо от тела, но тело сознавать как форму данности, т. е. форму известности, или явленности всякого предмета».[128]

Чтобы тело (чувство) сознавалось, оно должно перестать быть, должно выпасть из потока естественного существования, прекратить движение. Как справедливо подчеркивает О. М. Ноговицын, тело страдательно, мы чувствуем его, только когда естетственное развитие и движение сталкивается

с препятствием. «Жизнь совершается, когда назначению тела не мешают какие бы то ни было внешние обстоятельства».[129] Поэтому всякое стремление сопряжено со страданием, порождает его. Препятствие естественному жизненному процессу порождает страдание, которое и есть первое проявление субъективности. Жизнь сама по себе – движение ради движения – приобретает момент субъективности, когда мы как-то относимся к своей жизни, поскольку не можем ее осуществить. Именно телесная страдательность лежит в основе чувственности как оплотняющей телесной рефлексии, предпосылке сознания. «Благодаря ограничению телесного движения мы сознаем, и это ограничение (т. е. страдание) и есть уже сознание».[130]

Страдательное в своей основе ограничение, «оплотнение» (М. М. Бахтин) и есть источник не только телесной рефлексии, но и смыслообразования в целом. Фактически речь идет о познавательной и культурообразующей стратегии, связанной с «низшей» областью чувственности — осязанием. Как пишет Аристотель в трактате «О душе», «в других чувствах человек уступает многим животным, а что касается осязания, то он далеко превосходит их в тонкости этого чувства. Именно поэтому человек — самое разумное из всех живых существ. Это видно также из того, что и в человеческом роде одаренность и неодаренность зависят от этого органа чувства и ни от какого другого. Действительно, люди с плотным телом не одарены умом, люди же с мягким телом одарены умом».

Опыт телесности это: касаться, задевать, цеплять, сжимать, погружать, упираться, сдавливать, поглаживать, царпапать, потирать, ласкать, ощупывать, разминать, растирать, обнимать, стягивать, ударять, щипать, кусать, сосать, держать, отпускать, лизать, облизывать, трясти, пробовать, уклоняться, избегать, целовать, укачивать, качаться, носить, весить...

Показателен опыт философствования некоторых мыслителей, исходным пунктом которого были внутренние ощущения: вкус, пищеварение, другие функции организма. Замечательный материал такого плана дают письма П. Я. Чаадаева, дневник Я. Друскина.

В основе телесного опыта, который первичен по отношению к любому осмыслению, лежит касание, прикосновение, рождающее оплотнение смыслов и сопричастность им. Отсюда особое значение хаптичности в формировании самосознания, жизненного, эротического, профессионального опыта, любой культуры. Именно в этом плане следует понимать хайдеггеровскую трактовку наличного бытия как das Vorhandene (буквально – «под рукой»), как-то соотносящегося «с тем, кому до него есть *дело*, кому оно попадается под руку (vor die Hand kommt), кому оно по руке (ein Handliches ist)».[131] Как замечает А. Г. Черняков, в русских переводах работ Хайдеггера общепринято переводить «das Vorhandene» как «наличное», в отличие от

«das Zuhandene» как «подручное». Тем самым утрачивается принципиальная для Хайдеггера в трактовке этих строго различных онтологических терминов тема руки (Hand) как «орудия орудий».[132]

Согласно М. Хайдеггеру, быть чем-то, быть сущностью (реальностью или «что-бытием» в его терминологии) означает «специфический способ бытия сущего, возможность им распорядиться... его наличие под рукой... Наличное онтологически постигается в отношении своего наличия [под рукой] не столько тогда, когда принимают во внимание возможность им распорядиться и его [определенным образом] употребить... но, скорее, когда сосредотачиваются на том, что оно находится в нашем распоряжении, находится перед нами, обнаруживается».[133]

Хаптичны, контактны и технологии современной цивилизации, поскольку в них реализуется опыт взаимодействий и касаний различных аппаратов и устройств. Более того, в 2002 году была впервые обеспечена передача осязательных, тактильных ощущений в Интернете. Британские и американские экспериментаторы двигали через Атлантический океан коробку в студии, обменивались рукопожатиями с помощью зонда, который воспроизводил мелкую моторику кисти руки, температуру и влажность ладони. Новой технологией тут же заинтересовались порнографы – к сожалению, они первыми в массовом порядке осваивают все новое.

Внутрителесный опыт смыслообразования и боль

Серьезную роль в хапосе как опыте телесной рефлексии, инициируя ее, обращая человека к самому себе, к своей телесности, играет опыт боли. В том числе — инициированной, например в случае пытки.

Пытка всегда интересовала гуманитариев, например, в плане ее роли в становлении науки — знания «о-пытного». В самом деле, становление науки хронологически совпадает с судами инквизиции и охотой на ведьм. Речь идет об одном и том же векторе ментальности на своеобразный «диалог» с объектом познания. С этой точки зрения нет принципиального разницы — пытать несчастную женщину или природу. Главное — чтобы ответили, сознались, признались, открыли тайну. Но в таком случае пытка рассматривается исключительно с позиции исследователя-палача. Но пытка «эпистемична» и для жертвы, играя нетривиальную роль в динамике и ее опыта, в том числе — духовного. Угроза «Будет тебе хорошая наука!» на обыденном уровне выражает такой подход.

Хорошо известна идея С. Киркегора «жало в плоть» как структура, в которой опыт претерпевания пытки ставит под вопрос возможности раз-

личения физической и духовной сторон человеческого бытия. Согласно Киркегору, жало в плоть — это та цена, за которую Господь продал человеку знание. Но тогда человека и его сознание можно понимать как отклик на жало в плоть, как бесконечный полигон боли. И Киркегор говорит о боли как о той цене, которой уплачено за дух, величие духа, язык и т. д. Согласно Х. Арендт, боль — единственное состояние, «в котором человек действительно ничего не чувствует кроме самого себя; в удовольствии, наоборот, наслаждаются не самим собой, а предметом. Боль есть единственное поистине абсолютно внутреннее чувство, которое по беспредметности вполне может соперничать с логическими и математическими умозаключениями и убедительная сила которого вполне сравнима с силой очевидности этих последних».[134]

Пытка и причинение боли, прежде всего, есть демонстрация власти, технология власти, вторгающейся в тело и манипулирующей им. И не только вторгающейся и манипулирующей непосредственно, но и угрожающей болью, пыткой, а то и смертью. Но боль, как переживание такого хапоса, в силу взаимной разобщенности тел, непередаваема непосредственно. Если бы это было возможно, человечество уже давно захлебнулось бы в болевом шоке.

Возникает проблема трансляции боли, обеспечения ее интерсубъективности. Для решения этой проблемы культурой выработаны различные технологии и приемы. Так, если программирование с помощью боли — всегда индивидуальное программирование ad hoc, то обряд инициации должен пройти каждый. Каждый должен быть обработан, каждому должна быть нанесена татуировка, рана, шрам, обрезание, дефлорация и т. д. Так обеспечивается общность опыта боли. Особую роль играет публичность, например, казни или наказания. Играет свою роль и искусство, которому вообще и всегда свойственно стремление, как к недостижимому пределу, к непосредственной трансляции переживания, к некоему трансперсональному объединению тел, к телесной communitas. И именно благодаря тому, что это практически невозможно, искусство строит столь причудливые тоннели для такого прорыва, что удается только большим мастерам.

Но в какой-то момент проходится некий порог, наступает определенное привыкание, когда простая пытка становится неэффективной. Когда испытано уже все, что испытано на уровне физиологии, следующий шаг всегда будет связан с изменением позиции. Как, например, в порнографическом фильме, когда испытываются все позиционно возможные варианты и тогда делается следующий шаг — подглядывание, или подглядывание за подглядыванием. В пытке таким шагом становится моральное унижение. И именно унижение есть одна из важнейших особенностей пытки.

Но дело не только в потребности социального контроля и программирования. Это только одна сторона дела. Есть и другая: индивидуальный хапос. Акция пытки это в изрядной степени все-таки действительно когнитивный акт. Пытать — значит вопрошать тело как некую замкнутую непроясненную сферу, некий black box. И самое интересное в этом black box'е — личность, душа человека. Это стремление пробиться к ней сквозь скорлупу тела, нарушая, но не уничтожая ее, внедриться в нее — вот путь пытающего. И для пытаемого этот момент внедрения чужого в себя самого, страх этого внедрения чужой органики и психики в свою — есть переживание утраты себя, расставания с самим собой. Особо изощренные пытки играют именно на этом, возвращая и возвращая человека к этому переживанию.

В этой связи рассуждения В. Подороги о когнитивной роли боли представляются несколько поверхностными. По его мнению, «я знаю, что мое Я способно “видеть” свою боль именно потому, что боль открывает мне пространство моего тела, из которого Я изгнано и от которого оно легко отреклось... Благодаря боли я оказываюсь вне своего тела и полагаю тогда, что я сам есть собственная душа».[135] Пытка как технология боли направлена не на отделение духовного «Я» от тела и осознание этой отдельности, а на расставание со своим «Я» как таковым.

Следователи в сталинских застенках непременно стремились добиться от своих жертв признания. Зачем? Ведь и так все фальсифицировалось и без всякого признания можно было расправиться с кем угодно. Но расправа творилась только после того, как жертва признавала свою вину и справедливость казни, соглашалась на расправу с собой, принимала ее. Так же как в древности от жертвенного животного требовалось согласное кивание головой. А самые совершенные пытки требовали от жертвы такого чудовищного признания, которое та не могла дать, принять очевидную ложь за истину. Именно невозможность признания определяет пытку как мучение для жертвы. Потому что такое признание есть полный отказ от себя, уход от себя, ускользание духа, когда остается только бездуховное тело. Более того, во время пытки человек должен полюбить палача и возненавидеть себя самого.

Но такова не только феноменология столь экстремального опыта, как пытка, чудовищного по своей болезненности и травматичности. Но разве не то же самое происходит в актах инициации? Дело ведь не только в изменении статуса и переходе мальчика — в воина, девочки — в женщину и т. д. В этих ритуалах также происходит отказ от своего прежнего опыта, знания, прежнего тела, прежней памяти и обретение нового самосознания. Манипулирование с телом оказывается опытом дистанцирования не только от него, но и от своей прежней идентичности, опытом своего нового

самопроявления. Как образно выражается А. К. Секацкий, если при шизофрении подобная деперсонализация заканчивается для личности печально, то в упомянутых обрядах и ритуалах последний акт самопроявления всегда состоит в том, что мое собственное тело становится мне чужим, потому что оно уже попалось и я уже не его хозяин. Но я могу ускользнуть, отбросив его, как ящерица бросает свой хвост.

С этой точки зрения первой пыткой, которой подвергается человек, является рождение, родовая травма — опыт хапоса, который остается с человеком на всю жизнь. Покидание материнского лона, где плод находится в состоянии единства и гармонии с миром, — не что иное, как момент вхождения в чужеродную, неизвестную, тактильно неприятную среду, абсолютно отличную от прежней. И если свести пытку к вычленению человека из мира как возможности ускользания, забвения, если пыткой является насильственное погружение в неблагополучную среду, замыкание на этом дискомфорте, то на этой основе возможно широкое обобщение — речь идет о насильственной изоляции хапоса как приведения к себе и замыкания на себя.

В этом плане пыткой является язык — проникновение некоего вируса в человека, изменяющее его внутреннюю духовную структуру. Неспроста Б. Ф. Поршнев в свое время связывал возникновение сознания с дипластией и контрсуггестией, защитной реакцией на языковое суггестивное воздействие. Быстрое расселение homo sapiens по самым различным климатическим зонам и континентам он объяснял именно бегством от себе подобных, их языкового контроля, стремлением отгородиться от контроля и вмешательства чужих, создать систему фильтров, обеспечивающих личностный grooming. Факт многообразия языков, диалектов, жаргонов, сленгов и т. д. подтверждает эту гипотезу.

Сознание — акт самозащиты травмированного тела, а самосознание «Я» — последний заключительный этап в этой самозащите травмированного сознания. Словом «я» ребенок начинает пользоваться, когда он уже говорит предложениями, имеет развитую языковую интуицию, но зато при афазии оно забывается первым.

Хаптичность культуры и культурогенеза

С эпистемологией осязания связана и семиотика знака как метки, раны, наносимой в историческом начале культа и культуры процессом жертвоприношения и знакового присвоения собственности как прообразом письма, условного нанесения меток на поверхность живого тела, которое впос-

ледствии метафорически замещается шкурами животных и растений (пергамент, папирус, бумага).

В качестве другой тактильной предпосылки культурогенеза может рассматриваться процесс очищения и взаимной чистки, распространенный среди животных и задающий поступательные уровни различения между чистым и грязным, своим и чужим, должным и недолжным, священным и профанным в ходе как филогенеза, так и онтогенеза (роль груминга в социальных взаимодействиям, значение «чистоты» в системах воспитания и религиозных установках разных культур и т. д.).

В этой связи интересна трактовка происхождения культуры, предложенная недавно М. Н. Эпштейном.[136] Традиционные концепции исходят из противопоставления культуры и «натуры», Эпштейн же ищет условия культуры в самой природе и связывает их с инстинктом grooming'а — самоочищения, занимающего заметное место в жизни не только животных, но и других биологических видов. Этот инстинкт, по мнению Эпштейна, направлен на «отделение организма от среды и бесконечное повышение его упорядоченности (чистоты) по сравнению со средой. Чиститься можно бесконечно, даже при отсутствии грязи, — это процесс самодовлеющий, чувственно самоценный... таков врожденный нарциссизм живого существа... и только в этом самоочищении животное поворачивается себе навстречу, оглядывает и ощупывает себя со стороны. Пожирая и совокупляясь, тварь всегда устремлена к чему-то внешнему, как бы "выскакивает" из собственной шкуры; акт самосозерцания, самосознания не может вместиться в эту безостановочную и безоглядную поглощенность чем-то или кем-то другим — добычей или партнером. И только самоочищение не выводит животное из себя, а возвращает к себе — это как бы эстетические, медитативные минуты в жизни животного, когда оно свободно от угроз извне и от собственных вожделений и, обретая самодостаточность, ласкает, вылизывает самое себя. Не отсюда ли человеческое самосознание, столь близкое — на духовном уровне — потребности ощупать себя, очистить от всего внешнего, наносного, исторгнуть, словно из налипшей шелухи, ядро своего истинного "Я"».[137] Груминг, по сути дела, есть некая пра-рефлексия, самооплотнение телесности.

В этой связи культуру можно понимать как продолжение grooming'а, как систему фильтров, очищающих среду обитания человека, строящих вокруг него новую, искусственную среду. Фильтров гигиенически-цивилизационных — как чистоты тела ради здоровья тела биологической особи; экономических — отделяющих свое от чужого на основе собственности; эстетических — чистоты ради самой чистоты; этических — очищения уже не тела, а очищения от самого тела ради чистоты души; интеллектуально-

логических — очищающих не только от телесности, но и от душевности, от собственной единичности вообще, выявляющих в человеке всеобщее. В последнем случае от «Я» отделяется мыслящее, сверхсознающее «сверх-Я». Наконец, можно говорить о чистоте в сверхприродном и сверхкультурном смысле, когда источник грязи обнаруживается не вовне, а в самом себе, в глубине духовной самости, как изначальная греховность, подверженность страстям и искушениям.

Стремление к чистоте и самоочищению, система запретов, табу, действительно лежит в основе всех религиозных культов и становящихся из них культур. Животное, вычищая грязь из своей шкуры, как бы вылепляет себя из сплошного и вязкого земного месива, продолжает процесс своего рождения на свет — уже собственными усилиями. Так и человек с помощью культуры очищает себя, высвобождаясь от внешней среды, липнущей к нему и затягивающей в себя, и в этом высвобождении находит в себе принадлежность к чему-то высшему. В еде и совокуплении человек существенно не полон, зависим от внешнего мира, животен. И он приобретает свою человеческую самость, личностность с помощью культурного grooming'a.

Хаптичен опыт освоения иных культур. В том числе и такой экзотический, как блестяще описанное К. Кастанедой освоение духовных практик мексиканских индейцев яки — наследников древней культуры нагуа. «Я стал туманом, как и накануне, желтым свечением, непосредственно воспринимающим окружающий меня мир. Я был способен "узнавать" предметы. Я не думал, я был уверен. И когда возникло ощущение чего-то мягкого, упругого, напоминающего губку, находящегося вне и все же как-то внутри меня, я "узнал" дерево... Оно меня не отталкивало. Скорее приглашало раствориться в нем. Оно поглащало меня, или, наоборот, я поглощал его. Между нами образовалась связь...»[138]

В различных культурах к этой изначальной хаптичности существует различное отношение. Так, существует радикальное различие между западным и российским хапосом, соответствующими дискурсами тела. В первом совершается некоторая реконструкция тела с опорой на гендер и секс. Однако позиция концентрированности на гендере и сексе связана с определенными социально-культурными репрезентациями тела, и эта позиция уклоняется от столкновения с метафизическим опытом. Гендер есть одна из базовых идентификаций, сложившаяся в определенные культурно-исторические эпохи артикуляция и модель поведения. Например, в эпоху романтизма и после него, когда субъект картезианской философии, существо вне пола и тела, вдруг превратился в ницшеанско-шопенгауэровского персонажа, который ощутил себя мужчиной и начал выстраивать соответствующий дискурс. С неизбежностью появился Другой, который естественно

оказался женщиной: с одной стороны — матерью, бесконечно дающей и кормящей, а с другой — любовницей, сексуальным объектом и тираном одновременно.

С утвердившейся с тех пор точки зрения гендер рассматривается как базовая идентификация. В соответствии с нею определяются особенности гендерного поведения, представление о нормах такого поведения и отклонений от него.

Подобная гендерная установка, зафиксированная в западном буржуазном социальном и политическом сознании XIX века, в российской традиции почти не реализовалась. Более того, она оспаривалась в российской философской традиции. Как уже отмечалось, В. Соловьев, например, видел в поле, в роде — лишенность человека свободы. В советское же время гендер отменился вообще, а в силу всеобщего равенства под угрозой оказались вообще сексуальное самоопределение и идентичность. Государство взяло на себя роль регулятора сексуального поведения: закон о гомосексуализме, совместное обучение, «в нашей стране секса нет» и т. п.

Зато, при неразвитой гендерной рефлексии и неразвитом дискурсе секса, чуть ли не единственной возможностью осуществления дискурса тела в российской ситуации пока оказывается пытка. Чего стоит этимология таких выражений, как «изумиться» и «подлинная правда». Оба восходят к пыточной терминологии. Повесят человека на дыбе, сунут ему под ноги сковородку с раскаленными углями, а он «из-умится», из ума выйдет. Особенно замечательна именно возвратная форма этого глагола: сам, мол, изумился. А что касаемо «подлинной правды», в русском дискурсе выражающей представления об истине самой высшей пробы... Орудие пытки еще в XIX столетии так и называлось — линник (от «линь» — кнут, бич). Линником пороли и узнавали подлинную правду — весьма специфическую истину, на грани самооговора. Российский исторический и духовный опыт удивительно точно аккумулировался в языке и сохранился в русском дискурсе.

Если метафизический европейский субъект совершает акт самоопределения и мышления вообще через радикальное сомнение, то российский — через опыт боли. Процесс же нанесения какой-то травмы — себе или другому — или какой-то изначальный физический изъян оказываются операцией самоудостоверения: это моя рана, это моя немощь — и одновременно проявление не моего, того, что я сам не могу помыслить и почувствовать, но на моей территории, как некий подарок судьбы. Различие между российским и европейским сознанием онтологично.

Пытка, рана — это дыра в тело, граница, где тело каким-то образом проявляется. Это как бы напоминание, что у нас есть тело. И напоминание,

что телом можно жить так же, как и разумом. Драка, пощечина, воинский или спортивный поединок также могут рассматриваться как своеобразное телесное напоминание человеку о себе самом, обращение внимания на себя, обретение себя. Недаром воинская подготовка издавна считается способом укрепления и мобилизации духа личности. Более того, рана может рассматриваться как первая метка, первый знак.[139] Архаический ритуал как некоторое нанесение раны на тело земли или любой другой субститут (камень, дерево и т. п.), на собственное тело... Затем замена субститутов в виде деревянных и глиняных дощечек... Нарастает дистанция. И тело постепенно вытесняется из коммуникаций, выносится за скобки.

Боль — последний критерий существования, открытый сознанию. Она — универсальный невербальный способ переживания бытия. Человек как человек и люди как люди способны почувствовать только свою боль, а значит — понять боль другого.[140] В социальных отношениях боль — один из знаков **власти**, нетерпимости. Порог боли — порог терпимости, универсальный предел социальной толерантности.

Современная западная цивилизация все более утрачивает переживание боли: медицина, законодательство, наркотики, прочие плоды цивилизации дают довольно прочный механизм защиты от возможной боли и снятия боли реальной — вплоть до возможности спокойно умереть при самых тяжелых болезнях. И тогда человек атомизируется, утрачивая пространство реального переживания. Следствием этого является ностальгия об утрате, повышенный интерес к показу, описанию и обсуждению боли и насилия, свойственные современной культуре и искусству. «Тот, кто избивает тело, набрасываясь на очевидность, не может или не хочет знать, что с каждым ударом он делает этот "субъект" — это hoc — еще более явным, беспощадно явным».[141] Не случайно издательская программа Ad Marginem начала удовлетворять интерес к западному постмодернизму и телоцентризму с публикации текстов маркиза де Сада и Захер-Мазоха.

Российское же общество видит в этой ориентации западной культуры моральное разложение. Похоже, что российская и западная культуры движутся встречными курсами. Но в любом случае современная цивилизация становится все более хаптичной. Точнее она все более сознает себя таковой — менее хаптичной она никогда и становилась, будучи таковой, как и любая другая. Такое осознание — следствие не только усталости от тотальной визуальности «глаза без века, уставшего видеть и быть видимым». И дело не в том только, что современный образ жизни становится все более «плотным»: как никак, а нас сейчас уже более пяти миллиардов тел и дело идет к восьми миллиардам в скором будущем — человечество становится все более «осязаемым».

Акцент внимания на телесности, игра с телом в современной культуре выражают не только первичность телесного опыта. Поэтика и практика расчеловечивания, помимо прочего, открывает перспективу новой ре-аггрегации, возможность заново собрать человека и мир. Телесные практики современной культуры показывают не только, «что есть телесное», но «что есть я в теле», открывают перспективы новой персонологии, в том числе — постчеловеческой.

Персонология: хаптическая природа личности

Уяснение хаптической природы культуры — в плане как происхождения, так и развития культуры — позволяет по-новому взглянуть на хорошо известные идеи диалогической персонологии М. Бубера, М. М. Бахтина.

Осязание выступает и как конститутивный признак персонологии, установления контакта и диалогического взаимооплотнения личностей через границу их тел, как ценностое оформление.

Согласно М. Буберу и М. М. Бахтину, человек обретает сознание в результате оплотнения его смыслового тела. Душа, согласно Бахтину, нисходит на меня как благодать на грешника, даруемая мне другими. Так же как для формирования и рождения физического тела, его материального «оплотнения», необходимо тело другого — лоно матери, так и для формирования человеческой личности как духовного тела необходимо оплотнение его другими. Ребенок начинает ценностно-осмысленно воспринимать себя через отношение окружающих. Особую роль при этом играют родительские ласки. Даже первичный дискурс ребенка выражает это отношение, о самом себе и частях своего тела ребенок начинает говорить с родительскими интонациями: «моя головка», «моя ручка» и т. д.

Именно другие даруют нам не только тело, но и душу. Как говорил Данте, если мы когда-то и воскреснем, то не для себя, а для знавших и любивших нас. Что тем не менее не лишает человека возможности самостоятельной работы ума и души — самосознания и саморефлексии, своеобразного культурного и духовного grooming'а, способствующего еще более глубокой индивидуализации личности.

Существуют и простейшие источники первичной хаптической рефлексии — проявления тела как тела в моментах результативного исполнения дела, к которому предназначено тело, особенно — в ситуациях предельного напряжения, сверхусилия, на пределе телесных возможностей, как некое телесное самоопределение. Именно в такие моменты тело может обнаружить вовне некий собственный образ, который откладывается в памяти.[142]

Массаж и самомассаж, способствующие не только повышению физиологического тонуса, но и осязательной рефлексии, являются проявлением хапоса. Притупление эротической чувственности, автоматизм, утрата чувства себя, а значит и другого, порождают новый возврат к себе, новую телесную рефлексию, т. е. необходимость нового хапоса, что способно привести к поиску нового опыта, изменам, к развитию садизма, мазохизма.

Переход к визуальной рефлексии, прыжок к имиджу уже предполагает некое дистанцирование от телесности, более глубокую рефлексию, недоступную животным, которые неспособны распознать себя в собственном отражении в воде или зеркале. В этом плане Н. М. Бахтин совершенно прав: зрительные и слуховые анализаторы являются «высшими» органами чувств — в том плане, что зрительная и слуховая идентификация предполагает уже развитую рефлексию и ту или иную степень самосознания.

Это, однако, лишь подчеркивает главное — что основой и предпосылкой, возможно, источником самосознания является телесная рефлексия, хапос.

Хаптическая персонология сталкивается с рядом существенных проблем. Так, если тело задает границы личности, то что есть границы тела? На первый взгляд, ответ очевиден — границы тела заданы кожно-волосяным покровом. И тогда, например, полость рта, легкие, носовая полость являются внутренними частями тела. Но, с точки зрения топологической, человеческое тело есть тор. И тогда не только слизистые, но и кишечник оказываются частями наружной поверхности тела.

Имеются и другие трудности. Так, например, обычно человек рассматривает руки и ноги не как внешние объекты, а как части своего тела. Но в случае болезни конечностей эта уверенность может быть поколеблена. Речь идет не только о случаях хирургического лечения, предполагающего ампутацию конечностей. Некоторые психические заболевания сопровождаются ощущением чуждости каких-то частей тела. И хотя нормальная чувствительность в конечностях может сохраняться, тем не менее человек себя с ними может не отождествлять, воспринимая их и относясь к ним как к посторонним объектам. Например, приняв ванну, такой человек забывает вытереть отчужденную конечность.

А как быть с инструментами и другими формами «органопроекции»?[143] Опыт пользования молотком, использования слепым трости убедительно демонстрирует сдвиг фокуса сознания на точки их соприкосновения с объектом, который рассматривается как внешний. Сам же инструмент или щуп вопсринимается как часть тела, его продолжение, часть личности, проекция вовне, т. е. как часть личности. Аналогичная проекция происходит в сознании автомобилиста, отождествляющего себя со своим автомобилем,

свои габариты с его габаритами, «чувствующего» все удары и неровности дороги.

Вырастая из клетки, человек непрерывно меняет свои ткани, внешний облик, иногда, посредством протезирования, меняет целые части тела и органы: вставные зубы, суставы, сердечный клапан и т. д. Что делает нас уверенными в собственной идентичности? Телесная (соматическая) целостность? Согласованность физиологических процессов? Личная память? Отношение окружающих?

Что есть тело и телесность для сознания? Еще у Аристотеля можно обнаружить противоречивость ответа на этот вопрос. С одной стороны, во-первых, тело есть универсальное чувствилище. Как уже отмечалось, осязание является исходной моделью для всех других органов чувств – и для зрения, и для слуха, и для обоняния, и для вкуса. Во всех этих случаях, так или иначе, но дело сводится к контакту и взаимооплотнению, отделенности и проблеме соединения. А если вспомнить про топологическую торообразность человеческого тела, то изначально осязательны и висцеральные ощущения, и копуляция.[144]

С другой стороны, во-вторых, плоть есть «среда, налипшая на органы чувств». В этом случае сознание, познающий субъект выделяется из телесного мира и даже противопоставляется ему. Такая позиция ведет не только к платонизму, но и к идее трансцендентального субъекта.

Эта дилемма определяет все содержание дальнейшего рассмотрения.[145] Думается, что, в первом приближении, ответ может заключаться в том, что, если генетически телесное выступает источником и механизмом формирования сознания и познания, то в какой-то момент («вдруг»?) происходит оформление трансцендентального субъекта – носителя самосознания.

II. ПОСТТЕЛЕСНОСТЬ И ДЕПЕРСОНАЛИЗАЦИЯ

Новый сдвиг гуманитарной парадигмы: гуманитарность contre гуманизм. Выход из социума. Выход из пола. Выход из телесности. Нечеловеческое. Дискурс лиминальности. Деперсонализация как трансцендирование. Свобода как человеческое измерение бытия и самосознание как чувствилище свободы. Посттелесное «Я» как точка сборки свободы и ответственности. Парадокс российского духовного опыта.

Новый сдвиг гуманитарной парадигмы: гуманитарность contre гуманизм

Что такое гуманитарность сегодня? Что определяет содержание, направленность гуманитарной культуры и гуманитрного знания?

Насколько вообще совместимы понятия гуманитарности и знания? Неспроста ведь в английском отсутствует понятие «гуманитарные науки». Вместо него используется понятие humanities — широкая сфера проявлений человеческого духовного опыта. Результатам этой деятельности характерны уникальность, неповторимо личностный характер, оценочность, эмоциональная окрашенность. В этом случае можно говорить не столько о знании и познании, сколько о смыслопорождении и осмыслении (понимании). Этой сфере, с ее смысловой неоднозначностью, противостоит наука, science, под которой понимается деятельность, связанная с получением знания в результате расчета и эксперимента, т. е. преимущественно – естествознание и математизированные науки.

Содержание гуманитарности выстраивается в несколько уровней.

(I) Внешний уровень (слой) образуют экономика, политэкономия, экономическая география, политология, социология – так называемые социальные науки (social sciences). Речь идет о социальной, политической, экономической, природной ***инфраструктуре*** – среде, условиях (гарантиях) существования и развития конкретных ***культур***: от кормящего ландшафта и экономики до политического менеджмента и права. При этом речь идет не только об отдельных культурах, но и об условиях и гарантиях их сосуществования.

(II) Следующий уровень — ***культурологический***: рассмотрение конкретных культур и субкультур, содержания их нормативно-ценностных систем, идентичности (включая глобальную), а также условий и совместного развития. Любая культура (точнее, культуры: национальные, этнические, возрастные, профессиональные) есть внегенетическая система порождения, сохранения и трансляции социального опыта. И в этом смысле — ***инфраструктура***, обеспечивающая формирование и развитие определенного типа человеческой ***личности***. Именно освоение конкретных культур обеспечивает социализацию и индивидуализацию личности, определяет идентичность личности — фактор, консолидирующий общество.

(III) Психосоматической основой, ***инфраструктурой личности*** до сих пор преимущественно является человек как представитель определенного биологического вида. Поэтому важным аспектом являются условия существования человека как такового — биологической особи, сохранения психосоматической целостности: от общих условий жизни до медицинского обслуживания. Это рассмотрение может быть выделено в самостоятельный — ***антропологический*** — уровень.

(IV) Еще глубже ***персонологический*** уровень — выявление форм, условий и гарантий формирования, развития и сосуществования личности, ее сознания, психологии, самореализации, творчества. Но и личность оказывается инфраструктурой, обеспечивающей реализацию того, носителем чего является — свободы и духовного опыта сознания. Даже границы личности (временные и пространственные) определяются и задаются именно границами свободы как ответственности, т. е. вменяемости.

(V) Поэтому суть, ядро гуманитарности образует проблема свободы — внебытийного и добытийного начала бытия. Она не столько небытие, «дыра в бытии» (Ж.-П. Сартр), сколько бытие в возможности (дюнамис Аристотеля). Свобода — источник творения новой реальности, откровения новых миров. Единственным пока носителем свободы является человек, существо, наделенное способностью к трансцендированию в иное. Проявлением этой способности и является сознание, разум, все то, что обычно связывается с интеллектуальной, духовной деятельностью. Неслучайно по-немецки гуманитарные науки называются die Geistwissenschaften — «науки о духе».

Таким образом, самый глубокий уровень гуманитарности — уровень ***метафизики нравственности, проявления свободы воли***. Именно он оказывается главным, стержневым, на который наслаиваются все другие. Игнорирование этого уровня обессмысливает все остальные. Более того,

ограничение одним или только несколькими другими уровнями, без рассмотрения условий и гарантий реализации свободы, не только несостоятельна, но и опасна.

Наиболее очевидна несостоятельность, ограниченность и несостоятельность осмысления на первом уровне. Самодостаточность чисто экономического, политического и т. д. подхода чревата серьезными, если не катастрофическими издержками. Последние российские реформы — убедительный тому пример. Так или иначе, но использование природных, финансовых и других ресурсов не может осуществляться в ущерб другим обществам и культурам. Иначе такая деятельность не выдерживает гуманитарной экспертизы. В этом и состоит первая миссия гуманитарного знания и гуманитариев как профессиональной группы.

Но не менее опасно и ограничение культуральными критериями. Можно только приветствовать попытки типа разработки «Декларации прав культуры», инициированной в середине 1990-х академиком Д. С. Лихачевым. Каждый народ и каждый этнос должен иметь право на реализацию базовых ценностей культуры, с которой он себя идентифицирует, на доступ к культурно-историческому наследию. Однако не следует забывать, что самодостаточность отдельных культур очень часто оборачивается в лучшем случае изоляционизмом, а чаще нетерпимостью к иным культурам и их носителям, а то и шовинизмом. И хорошо известно, что национализм чаще всего выпестовывается в среде гуманитарной интеллигенции. Поэтому главной задачей гуманитарной экспертизы в этой связи оказывается выработка представлений о гарантиях сосуществования и развития различных культур и оценки в соответствии с этими критериями.

Особенность современной ситуации в том, что если раньше развитие культур и этносов было возможно за счет миграций целых народов, экспансии, поглощения, а то и уничтожения иных культур посредством войн, этнических чисток, геноцида и т. д., то современность поставила границы такой практике. В глобальном мире развитие культур предполагает их сосуществование, вынуждает к этому. Это принципиально иная ситуация. Малейшее проявление нетерпимости становится достоянием всей мировой общественности и осуждается ею.

Еще менее очевидна, а значит — нетривиальна, и важна ограниченность самоценности человека. Человек — это не всегда хорошо и не всегда самоценно. В. Шаламов был глубоко прав, бросая упрек великой русской литературе с ее гуманистической традицией и ставя в вину гуманизму опыт кровавого тоталитаризма и насилия XX столетия. Лозунгом «Все во имя человека, все для блага человека!» могут оправдываться самые страшные злодеяния и самозванство — делание других счастливыми помимо и вопре-

ки их воле. Собственно, именно об этом и написана Ф. М. Достоевским «Легенда о Великом Инквизиторе». На стыке XIX–XX веков Ф. М. Достоевским была предпринята радикальная критика европейского гуманизма и человекоцентризма, последствий их рецепции в России. Основной итог глубоких и интенсивных исканий, представленный в его романах, дневниках, переписке, — гуманизм, идея, что человек есть мера всех вещей, ведет в нравственный и духовный тупик, оборачиваясь злом, торжеством дьяволизма.[146] Есть, должно быть большее человека, добытийная основа бытия — Абсолют, Бог, свобода. За человеком — существом, в общем-то, амбивалентным — надо видеть главное, носителем чего он довольно часто выступает — свободу. Покушение на свободу всегда, так или иначе, оказывается покушением на бытие, ничтожит его.

Традиционно философия и мораль ставили на первое место внеличностные факторы. Высокие требования рациональности порождали и порождают разрыв с реалиями жизни. Речь не о конечном торжестве индивидуализма, а об опасности реализации гуманистических идеалов. Это показало XX столетие. Об этом было написано мое «Самозванство». Теперь стали ясными опасности гуманно- и культуроцентризма. Мораль утверждает конкретные отношения конкретных людей в конкретных обстоятельствах. Нормы и ценности не выдумываются, не изобретаются и не валятся с дерева. В них аккумулируется и выражается опыт эффективного выживания. А этот опыт меняется на глазах. Интенсивно формируется новая жизненная компетентность. И она уже довольно легко распознается. Собственно, об этом и написана эта книга. Этот новый опыт может производить неоднозначное впечатление, иногда — имморальности, но он есть и он действует. Что это? Конец проекта рационализма Просвещения? Начало нового проекта?

Серьезной заслугой постмодернизма является демонстрация несостоятельности и тупика культуроцентризма, а также самодостаточности творчества. Разкультуривание современной культуры, перенасыщенной культурой, в которой сама культура становится предметом игрового манипулирования, развенчивает амбиции культроцентризма. Тем самым обессмысcливается и творчество. И то и другое, ставящееся во главу угла, обессмысливается, не находит основания в самом себе. И не найдет никогда, потому что смысл, как это очевидно ясно, задается контекстом. Но в тупик ведет и самоценность человека. Поэтому так называемое «расчеловечивание» современной культуры и цивилизации, так пугающее иных записных гуманистов, в высшей степени плодотворно.

Современная хаптика, телесные практики в науке, медицине, искусстве, игра с телом в обыденном опыте открывают несущественность антропо-

морфности, человеческого. Можно сказать, что современная культура расчеловечивает – и слава Богу! Причем в буквальном смысле. Это расчеловечивание открывает важность постчеловечности, позволяет за тремя соснами увидеть лес и путь в нем.

Не менее любопытные процессы произошли и происходят в мировой правовой культуре и практике. Еще в начале XX столетия право было озабочено соблюдением неких норм социальной жизни в экономической, политической сферах преимущественно. Нарушение прав национально-этнического плана не становилось вопросом правовой экспертизы. Например, армянский геноцид так и не стал в свое время предметом правовой оценки. Но уже Холокост расценивался Нюрнбергским процессом как преступление против человечности. В 1993 году решением Совета Безопасности ООН был создан Гаагский трибунал по преступлениям в бывшей Югославии. В 1994 году — трибунал по преступлениям, совершенным во время гражданской войны в Руанде. Однако деятельность этих органов сдерживалась противодействием отдельных государств, предпочитавших отдавать приоритет собственным национальным юрисдикциям.

Переломным моментом можно считать 1999–2001 годы, еще точнее — дело А. Пиночета, а затем и С. Милошевича. Первый был задержан в Великобритании за преступления против человечности — массовые репрессии против собственного народа за годы правления в Чили возглавляемой им военной хунты. Второй же был Международному трибуналу за преступления против человечности в годы гражданской войны в распадающейся Югославии. Эти два прецедента зафиксировали гигантский сдвиг в мировой правовой системе, может быть, самый значительный за всю историю. Суть этого сдвига в том, что неотъемлемые права человека приобретают наднациональную юридическую значимость. И значит, как следствие, любой представитель власти, какой бы высокий государственный пост он ни занимал, должен нести уголовную ответственность за геноцид, за преступления против человечности.

В 1998 году принято решение о создании Постоянного международного уголовного суда по военным преступлениям, преступлениям против человечности и геноцида. Более того, международное сообщество вернулось к правовой оценке армянского геноцида начала XX века. В Польше прошла острая национальная дискуссия по оценке активного участия польского населения в уничтожении евреев на территории Польши в годы гитлеровской оккупации. Дискуссия завершилась публичным принесением Президентом Квасневским покаяния от имени польского народа.

Речь идет, похоже, именно о необратимой динамике. От экономики, политики право в мировом масштабе шагнуло в обеспечение гарантий нaци-

9 Зак. 3560

онально-этнической культуры. Повсеместно активизировались правозащитные движения, все более гуманными становятся законодательства и пенитенциарная система. Яркий пример тому — запреты или моратории на применение смертной казни. То есть право закрепилось уже и на уровне гарантий существования отдельной личности. (В этой связи, стоит отметить все большее расхождение российской правовой системы с быстро меняющейся мировой правовой культурой. Например, мы все более отдаляемся от исторически неизбежной правосудной и политической оценки преступлений большевизма, сталинского режима и КПСС перед собственным народом. Общественное мнение резко негативно относится к защите прав человека, ограничению смертной казни.)

Однако, похоже, назревает следующий шаг — к сердцевине гуманитарности. Речь идет отнюдь не только о гарантиях свободы вероисповедания и прочей культурной идентичности. Это гарантии предыдущих уровней. Речь идет о свободе доличностного уровня. Яркий пример — упоминавшиеся проблемы абортов и использования генной инженерии, клонирования и т. п. Все они связаны с правовой защитой еще не сформированной личности, некоей возможности личности. Это, конечно же, не аргумент, но я по себе чувствую эту динамику. Два ранних аборта моей супруги в конце 1960-х ни у нее, ни у меня не вызывали нравственных переживаний. А вот аборт в конце 1990-х вызвал серьезное потрясение и глубокое переживание вины. И дело не только и не столько в том, что за эти 30 лет выросли четверо детей, а в том, что изменилось понимание самого факта.

Поскольку право, закон — формализованная часть нормативно-ценностного содержания культуры, нравственности, фиксируя в «сухом остатке» закрепляемые нормы социальной жизни, то общая динамика гуманитарной культуры за последнюю сотню лет становится тем более очевидной.

Похоже, настала пора четкого различения понятий гуманизма и гуманитарности, включая в последнюю и постчеловеческую персонологию. Гуманизму, похоже, место рядом с экономизмом и национализмом — формами ограниченной гуманитарности. Гуманитарность же предстает персонологией свободного духа. Перспектива — постчеловеческая персонология.[147] И если гуманитаристика — наука, то это Geistwissenschaften. В буквальном смысле.

Одно соображение, представляющееся важным: проявления духовного универсальны и едины — в силу своей постчеловечности. В этой перспективе несколько неожиданно открывается возможность гуманитарных наук. Условием science является единство природы, дающее основание универсальности открываемых научных законов. Возможность гуманитарного знания основана на единстве и универсальности духа.

Другой разговор, что единый и универсальный дух проявляется через конкретную личность, занимающую конкретную и уникальную позицию в мире. Но, впрочем, и в science единый и целостный мир открывается в каких-то приближениях, с каких-то позиций исследования, экспериментирования, средств наблюдения, измерения и т. д.

Еще С. Киркегор заметил, что до тех пор, пока мы в сократовском или кантовском смысле будем обосновывать мораль, задающую масштаб осмысления нами самих себя исключительно на основе человеческого познания, у нас не будет оснований для переноса моральных суждений на практику.[148]

В современной гуманитаристике обнаруживаются две встречные и, на первый взгляд, взаимоисключающие тенденции. С одной стороны, движение мысли от объективной реальности («натуры») через социальное (экономику, политику) и нормативно-ценностные системы культуры к персонологии (психология и антропология) и свободе, к потенцирующему и овозможнивающему ничто — к духовности. Речь идет о тенденции выхода к трансцендентному, возможному, иному. С другой стороны, не менее очевидна тенденция, прорастающая в истории. От задания целостного синтеза Абсолюта (на основе теологии) через гуманизм Возрождения и Просвещение (которые вывели на первый план идею человека) и систему деятельности, очеловечивающей человека (культура) ко все более разрозненным частностям человеческого бытия, порождающей «специалистов»-гуманитариев. Не случайно вторая тенденция наиболее явно выражена в развитии гуманитарного образования, с его нарастающей специализацией и дифференциацией и нарастающей проблемой утраты личностной целостности, превращения личности в человека-функцию. Показательно, что в обеих тенденциях итог один и тот же — преодоление, утрата личностности!

Поэтому тем более важным оказывается согласование (гармонизация, оптимизация) различных позиций и критериев. А это, в свою очередь, возможно только при условии признания абсолютного и внебытийного критерия — свободы и условий ее реализации.

Свобода — инорациональность ответственности в гармоничном целом мира. Глобализация привела к трансцентализации. Источник всего разнообразия современного единого мира (единого в своем разнообразии и разнообразного в своем единстве) коренится в сердце души каждой уникальной личности. И в этих глубинах бытия нет зла.

Во второй половине XX столетия созрели условия для преодоления антропоцентризма. Если в психосоматическом комплексе присутствует потенциальная возможность его уничтожения и радикальной трансформации, то не может быть и речи о каком-то централизованном единстве. Сло-

во «человек» может обозначать либо стадию метаморфозы данного комплекса, либо пустоту, конфигурация которой образована всем, что не имеет человеческих признаков и свойств. Человек — открытая система. Именно отказ от геоцентризма открыл перспективы развития представлений о Земле и Вселенной так же, как впоследствии отказ от гелиоцентризма обеспечил прогресс знания о Солнечной системе. Так же и отказ от антропоцентризма открывает реальные перспективы представлений о человеке. Смысл слова задается фразой, смысл фразы — текстом, смысл текста — контекстом и т. д. Аналогично и всякий самодостаточный «центризм» ведет в тупик. Развитие предполагает выход в «контекст».

Наше время — время тотального ухода от идентичности практически по всем возможным векторам. Смысл постчеловечности довольно точно выражен Х. Л. Борхесом в «Его конце и его начале»: «...Он прошел через долгий ряд агоний, миновал края отчаяния и сиротства. Скитания были чудовищными, превосходя все прежние чувства, воспоминания и надежды. Сам ужас разверзся перед ним во всей небывалости и блеске. И тогда он понял, что удостоился прощения, а все это время был в раю». Человеком действительно был пройден долгий путь агоний, отчаяния и сиротства, чтобы он понял как смысл своего оправдания, так и то, что «все это время был в раю». А теперь за человеком пришли.

Выход из социума

Развитие технологий, условий труда, быта, новых масс- и мультимедиа, рост достатка, доминирование урбанистической среды обитания, успехи пластической хирургии и генной инженерии, возникновение и распространение новых форм религиозности – все это коренным образом изменило среду обитания человека и человеческую жизнь в целом, которая все более отрывается от своей природно-биологической основы. Более того, наметился все более явный отрыв и от социума, культуры — основы, отрыв от которой был немыслим на протяжении всей предыдущей человеческой истории.

Современный человек все более остро переживает опыт метафизического одиночества, наличия в себе до- и постчеловеческого начала, преходящности и временности, случайности, а значит — необязательности собственной социальности, возможности альтернативных форм поведения и идентичности.

Сначала «умер Бог», потом стали бороться против собственности, власти, государства, мужского господства. Сегодня философы объявили о смер-

ти человека и, наконец, самой философии.[149] На самом деле происходит поэтапное высвобождение сердцевины гуманитарности — духовного опыта свободы. Носителем и инфраструктурой свободы является личность. В свою очередь условием реализации, инфраструктурой формирования и развития личности выступают, с одной стороны, ее биологическая основа — человеческий организм, с другой — социально-культурная среда формирования и развития собственно личности, выступающей всегда носителем определенной культуры. Но и сама культура имеет определенные условия, инфраструктуру формирования и развития: экономику, политику, социальные факторы и т. д. Но все эти инфраструктуры наслаиваются на центральное, ядерное звено, поддержкой которого все они, в конечном счете, являются — добытийной и сверхбытийной свободы.

В XX столетии было ускоренно пройдено поэтапное высвобождение этой свободы, деконструкции ее внешних инфраструктур. Сначала — экономических, политических, социальных факторов. Затем пришел черед антропологии и культурологии, затем логоцентризма и даже фаллогоцентризма. Теперь пришел черед персонологии.

Однако всякий выход из замкнутой целостности в контекст лишает определенности и вызывает страх. М. Хайдеггер прав — сам факт бытия в мире уже вызывает страх.[150] «Человек децентрализованный» оказывается в ситуации беспокойного присутствия иного, трансцендентного. Некоторые становятся исследователями потустороннего, аутсайда — и зачастую жертвами безосновательных фантазий, спекуляций.

Большинство людей притупляют или обманывают этот экзистенциальный страх с помощью различных «больших референтов» — любви, работы, денег, честолюбия... Если смысл жизни задается ее контекстом, то что есть этот контекст? Что дополняет жизнь до полноты универсума? Не-жизнь? Смерть? Жизнь иная? Культура? Потомки? Научная или политическая идея? ...В самой жизни смысла нет, но есть проблема смысла жизни — поиска некоего контекста, в который личность вписывает свое существование. Свобода воли оборачивается волей к неволе, отказом от свободы.

Стратегия стирания с тела знаков и превращения его самого в один из знаков в тотальной сети означающих без означаемых привел к тому, что режим трансвестивности, транссексульного кича заменил режим тождества и дифференциации. «Мы уже не имеем времени искать в архивах памяти или в проектах будущего идентичность. В качестве инстанции идентичности выступает публичность, которая мгновенно верифицируется... Так как собственная экзистенция не является больше аргументом, остается жить явлениями: конечно, я — существую, я — есть, но при этом я — есть образ, воображаемое».[151]

Речь идет не о самоуглублении и нарциссизме.[152] Современный человек становится импрессарио собственного облика, реализуя стратегию своего собственного жизненного маркетинга, рекламы и PR. Этот имидж — внешность без глубины. Он подобен видеклипу с небольшим разрешением, производящим некий спецэффект. «Это даже не мода, которая нацелена на подчеркивание необычного, ибо перечеркивает ее. Современный облик не опирается на логику различия, он не строится на игре дифференциации, он сам играет ею, без веры в нее. Он индифферентен, предлагает себя здесь и сейчас, а не завтра и потом; это разволшебствование маньеризма. Мир без манер».[153]

Более того, думается, что человек не всегда контролирует этот имидж, который начинает жить своей жизнью. «В отличие от того, *что* есть человек, в отличие от свойств, дарований, талантов, недостатков, которыми мы обладаем и поэтому держим в руках под своим контролем... собственно личное *кто* всякого человека ускользает от нашего контроля, непроизвольно обнаруживаясь во всем, что мы говорим или делаем. Лишь совершенное молчание и совершенная пассивность способны, пожалуй, спрятать этого *кто*, скрыть от слуха и зрения других обитателей мира, но никакой умысел на свете не сможет им свободно управлять, коль скоро он объявился. Намного вероятнее, наоборот, что этот *кто*, так недвусмысленно и однозначно показывающий себя миру современников, как раз от самого показывающего навсегда останется утаен, словно он тот *даймон* греков, который хотя и сопровождает человека на протяжении всей его жизни, однако всегда лишь выглядывает у него сзади через плечо и потому оказывается виден лишь тому, кто смотрит в лицо его подопечному, не ему самому».[154]

Этот даймон (имидж?) — не суть и не идентичность личности, это «личность-для других». И он не тождествен моему «Я».

Я — не полное, частичное существо: в гендере, в возрасте, в этничности, в профессии, социальном статусе. И я стремлюсь к полноте бытия, трансцедируя в иное, в другое, в других, но это не дает избавления от частичности, не дает полноты. Наоборот , обнаруживает все новые формы этой частичности. Всякая моя идентификация превращает меня в «некто», в другого.

Современная культура не просто дает мне великое множество таких частных идентичностей. Она во все большей степени выявляет два обстоятельства. Во-первых, место Я-истинного, единственного заняло Я-возможное, поливекторное, потенциальное, не привязанное к культуре, собственности, полу, собственному телу. И во-вторых, понимание, что путь к полноте, слиянию с полнотой и целостностью — избавление от этой расчлененности, отказ от нее.

Главное «Я» — человек без свойств, тот, кто еще не явлен другим, не идентифицирован, но может быть кем угодно.

Выход из пола

Пафос борьбы адептов постмодернизма и феминизма с фаллогоцентризмом современной цивилизации производил весьма комическое впечатление. Однако вполне можно согласиться с Б. В. Марковым, что, наблюдая за изменениями внешнего облика и сексуальных ориентаций современной молодежи, приходишь к выводу: «мы все становимся транссексуалами (если точно в философском смысле понимать это слово, означающее "выход за пределы сексуальности"); мы становимся "полыми" или, точнее, бесполыми людьми, занимающимися сексом исключительно знаково...».[155]

Российская эстрадная певица с характерным сценическим именем Butch в ответ на расспросы тележурналистки — правда ли, что она с помощью пластической опрации убрала грудь, верить ли слухам, что она то ли голубой, то ли активная лесбиянка? — заявила: «Я биологическая женщина. Точка. Но я ощущаю себя мужчиной. И веду себя как мужчина. Точнее, во мне и мужчина и женщина. Таких много, скорее даже все. Но кто-то по-женски красивый — как Вы, Анфиса. Кто-то больше мужчина, как мой гитарист. А кто-то — как я».

Думается, однако, что мы имеем дело не столько с плодами постмодернизма и его социальных проявлений, сколько сами они — результат объективных подвижек в современной цивилизации, одним из проявлений которой стала «сексуальная революция». Если еще в начале XX столетия осуждался секс, не ведущий к зачатию, а демонстрация его вне стен супружеской спальни или даже публичное обсуждение его трактовались как крайнее выражение асоциальности и девиации, то в наши дни многое изменилось. В высшей степени показательна в этой связи история Б. Клинтона и М. Левински, когда президент великой державы публично уточнял детали (в том числе медицинские) своего внебрачного полового общения. Эти детали стали достоянием обсуждения в мировых СМИ. И все это фактически никак не отразилось на популярности и позитивном имидже президента как внутри страны, так и за рубежом.

Б. Клинтон, уклонявшийся в конце 1960-х от службы в армии, выступавший против войны во Вьетнаме, оказался достойным представителем своего поколения. Сексуальная революция, «дети цветов», «make love no war» не прошли даром. Секс стал элементом публичности, вплоть до политической жизни. Публичное обсуждение деталей интимной жизни членов королевской семьи Великобритании. Порнозвезда Чиччолина в итальянском парламенте. В. Жириновский строит свой политический имидж на сознательном сексуальном эпатаже. Публично признавший свой гомосексуализм политик становится мэром Парижа. Б. Моисеев строит на гомосек-

суализме сценический имидж и добивается заметного успеха на отечественной эстраде, а потом объявляет о том, что открыл для себя мир традиционного секса. Известные спортсмены и артисты не скрывают своих нетрадиционных сексуальных ориентаций. Целый ряд престижных профессий предполагает смену «естественных» форм сексуального поведения. В ряде стран такие перемены закреплены в правовой культуре, гражданском праве, когда брачные отношения (со всеми правовыми последствиями брака) фиксируются вне зависимости от пола вступающих в брак.

В результате пол утратил ту остроту и важность, которая еще в середине XX столетия рождала неврозы, ломала судьбы, карьеры. Секс стал вполне амбивалентным знаком — не более. Означающим без означаемого. Он утратил свою обязательность и непреложность. Оргия сексуальной революции породила трансвестита. Лавина эротической и порнографической информации выродилась в индифферентную театральность, в часть технологии рекламы и маркетинга. Если в 1980-х еще могло казаться справедливым и остроумным наблюдение Р. Барта, что сексуальность в Японии существует в сексе и больше нигде, тогда как в Соединенных Штатах сексуальность существует повсюду, кроме секса, то в наши дни оно с очевидностью устарело. Сексуальная амбивалентность поглотила и культуры, ценящие свои традиции и гордящиеся ими. Самый большой, если не сказать оглушительный успех российский эстрадный дуэт «Тату», строящий свой сценический имидж на нетрадиционных отношениях девочек-подростков, имел в Японии.

По замечанию Ж. Бодрияра, «возможно, что порнография и существует только для того, чтобы воскресить это утраченное референциальное, чтобы — от противного — доказать своим гротескным гиперреализмом, что где-то все-таки существует подлинный секс».[156] Думается, что это, казавшееся еще недавно метким, замечание приобретает с каждым годом все более явно романтический оттенок. Порнография все более утрачивает ореол запретного, влекущего, становится вполне рутинной индустрией услуг в сфере досуга, чем-то вроде обучающей, если не просветительской информации.

Интенсивнейшее обсуждение гендерной тематики в последние два десятилетия окончательно деконструировало культурное значение пола. Стратегия сексуального освобождения стремилась к максимальному осуществлению эротической ценности тела, но стало прелюдией к конфликту полов. Пафос же феминизма, в свою очередь, оказался чреватым, с одной стороны, оформлением двух самодостаточных цивилизаций — фемининной и маскулинной, а с другой, выявил главное — несущественность гендера.

Является ли гендер основой для понимания самосознания или сам гендер — результат идентичности, т. е. культурный феномен? Или иначе: гендер является предпосылкой рациональности или он сам является порожде-

нием рациональности? Думается, что в проблеме гендера имеется несколько аспектов (уровней):

— нейрофизиологический («натуральный») — с этой точки зрения гендер предопределяет мировосприятие и сознание;

— социально-культурный — с этой точки зрения гендер есть способ описания идентичности и ориентации в мире, социальная роль, определяемая экспектациями родителей и прессингом окружения;

— психосоматический — как самоидентификация, самосознание, результат и процесс осознания сопричастности миру.

В начале века В. В. Розанов в России и О. Вейнингер в Австрии подвергли весьма энергичной критике христианство именно за отрицание фундаментальной роли пола в человеческом бытии. Ни в коей мере не умаляя этой роли, следует отметить все-таки, что такой подход ставит в центр внимания первые два аспекта (уровня) гендера, делает акцент именно на них, лишь в результате выходя к третьему, наиболее важному и интересному для целей данного рассмотрения. Дело не столько в физиологических корнях хапоса и базовых мотиваций, сколько в особенностях мировосприятия, осмыслении действительности, себя и своего места в ней как некоего метафизического опыта.

Разумеется, различия между мужским и женским мировосприятием существуют. Используя компьютерную метафору, можно сказать, что мужчина всегда находится в каком-то одном файле, а для того, чтобы перейти из одного файла в другой, ему надо сначала выйти в директорий. А женщина всегда находится во всех файлах одновременно. Поэтому ее мировосприятие удивительно многопланово и многовекторно, если не сказать — стереоскопично, оно более целостно и органично. Именно с этим связана природа знаменитой женской интуиции. Действительно, женщина более точно интуитивно оценивает ситуации и людей, зачастую она не может объяснить это словами, но просто интуитивно чувствует возможные опасности и перспективы. Мужчина лучше понимает сказанное, женщина — недосказанное или вообще несказанное. Женскому уму свойственна особая практичность, здравый смысл, стремление избежать ошибки, действовать наверняка. Этому имеются вполне естественные основания. Женщине действительно свойственны охранительно-сохранительные стремления, да и ошибки обходятся женщине слишком дорого — цена женской ошибки выше мужской. С этим различием связаны отличия в мужском и женском стиле аргументации, существование знаменитой так называемой «женской логики». Обычная («мужская») аргументация строится рационально, упорядоченно, с ориентацией на истинность и непротиворечивость. «Женская» же логика, весьма элегантная «игра без правил», зачастую основана на интуиции

и вся соткана из парадоксов и противоречий. Если в ней и существует некое общее правило, то это непризнание необходимости подчиняться каким бы то ни было общим правилам. Поэтому она имеет заведомое преимущество перед «мужской» аргументацией. Отдельную и весьма интересную проблему составляет динамика соотношения фаллоцентризма и колпоцентризма, а также динамика этого соотношения в современной культуре.[157]

И все таки: гендер есть предпосылка рациональности или наоборот — ее следствие?

Если в начале XX века, когда тема пола проходила одной из стержневых нитей через Серебряный век российской культуры, очевидным выглядел первый ответ, то сейчас во все большей степени — второй. Тогда В. Розанов мог вести энергичную критику христианства с позиций фундаментальности гендера (половой идентичности) в бытии человека. Согласно В. Розанову, отказ от пола есть отказ от человека, от его укорененности в бытии, отрицание бытия как такового. Однако в нынешней ситуации, когда личность превращается в метафизическую точку сборки ответственности, похоже, начинает сбываться мечта христианства о человеке вообще. В исторической перспективе прав оказался В. Соловьев.

В наши дни, когда тело превращается в подобие костюма, который довольно легко перелицевать, а то и сменить, гендер утрачивает статус базовой идентичности личности и становится лишь одной из идентификаций «Я» в зоне его свободы. И тогда не пол как выражение психосоматического своеобразия лежит в основе самосознания, а наоборот — самосознание, самоидентификация определяет гендер.

Но тогда возникает целый веер вопросов. Например, в этой ситуации, гендерное поведение — нормально или девиантно? И как норма и как девиация оно есть выражение определенных социальных ролей, а также интенсивности их играния. Но тогда оно, как проявление самоидентификации личности, определяется преимущественно нейрофизиологически или социально-культурными факторами — семейным воспитанием, родительскими ожиданиями, давлением социального окружения (например, в тюрьме, в армии)? Не является ли гендер вообще культурным феноменом, а то и данью моде?

Гендер утрачивает черты предопределенности, все более становится лишь способом описания мира и способом ориентации в нем, но в любом случае — процессом и результатом осознания сопричастности миру, метафизическим опытом (experience) личности, причем опытом выбора и самоопределения.

В духовной истории XX столетия отчетливо прослеживается персонологический сюжет: от радости узнавания феноменологии гендера к постмодернистскому телоцентризму с его деконструкцией тела, а от него — к метафизике личности как точке сборки свободы как ответственности.

Выход из телесности

Кажется, сбылась мечта христианских проповедников и школьных учителей. Дамаскин полагал, что после смерти люди воскреснут и им будет дана новая плоть. Старое тело было главным источником страданий и несчастий человечества. Юное прекрасное женское тело вызывало вожделение у мужчин и часто приводило к эксцессам. Аналогичным образом мужское тело становилось причиной соперничества у женщин. Избавление от полового диморфизма, считал Дамаскин, стало бы основой новой жизни. Кажется, эта революция наконец совершилась. Транссексуалы — эти новые Франкенштейны — путем аэробики, косметики, химии и медицины создали себе новое искусственное тело-протез, которое лишено явных половых признаков. Мадонна, Майкл Джексон — типичные примеры подобной асексуальной, андрогинной телесности. Особый интерес представляет Майкл Джексон — существо вне возраста, пола и расы. Его искусственно созданный новый облик — результат осветления кожи и волос — объединяет черты всех рас, это подобие некоего андрогинного существа.

Что и где есть современное «Я»? Человек? Машина? Мужчина? Женщина? Предприниматель? Врач? Специалист-эксперт? Гражданин? Немец? Русский? Православный? Ответ на эти вопросы все более приобретает чисто знаковый характер, все более зависимый от конкретных социальных технологий и — главное — от самоопределения. Но что или кто делает выбор в этом самоопределении? Что и где есть это «само» или его носитель?

Нанотехнологии проектируют полный синтез естественного и искусственного. Самовоспроизводящиеся роботы на субмолекулярном уровне будут циркулировать по человеческому телу, соединяясь с органическим веществом для того, чтобы затормозить процессы старения и повысить эффективность функционирования головного мозга. О перспективах коррекций генома уже говорилось.

С одной стороны, органически выросшее соединяется с технически созданным. С другой — продуктивность человеческого духа все больше отделяется от живой субъективности.

Складывается ситуация, провоцирующая радикальную трансформацию самосознания и этики человеческого вида в целом. Реальной общечеловеческой проблемой становится осознание того, что «существует нечто, что не может быть согласовано с нормативным самосознанием личностей, самоопределяющихся как живые и ответственно действующие».[158]

Ситуация может показаться окончательным распадом социального порядка. Самое время обратиться вспять, припасть к истокам и корням, впасть

в различного рода фундаментализм: религиозный, национальный, политический, моральный. Начать борьбу за чистоту рядов. Искушение очень и очень велико. Оно уже реализуется. Еще Хайдеггер говорил о необходимости признания почвы и судьбы. Собственно это и является питательной средой современного национализма и фундаментализма. «Распалась связь времен». «Неладное творится в датском королевстве».

Однако общий ход цивилизации неумолим. Несмотря на апокалиптические пророчества, современники охотно прибегают к услугам пластической хирургии, некоторые изменяют пол. И отказ от собственного облика, лица отнюдь не ведет к метафизически трагическим последствиям, как это описано у Мерло-Понти, С. Киркегора, Кобо Абэ, потому что речь идет не ооб отказе от собственного «Я», а выстраивании его позитивного, адекватного проявления, адекватного собственным представлениям, лежащим в основе самоопределения. Иначе говоря, человеческая свобода приобрела дополнительные возможности реализации. Преодолены казавшиеся незыблемыми границы — границы психофизиологической целостности, границы тела, плоти. Само тело предстает не столько «темницей души», сколько первичной одеждой, которой можно манипулировать, играть, предавать любую, в том числе модную, форму.

Упоминавшиеся в первой главе достижения генной инженерии, нейрохирургии, фармакологии и прочей посттелесности подвигли Ф. Фукуяму связывать спасительные перспективы в «нашем постчеловеческом будущем» (так даже называется его книга[159]) с сохранением «чувства достоинства, имманентно присущего личности». Рассмотрев это понятие в контексте мировой интеллектуальной традиции — от Аристотеля до наших дней, Фукуяма пришел к выводу, что именно чувство достоинства может стать основой формирования политических и правовых институтов, способных предотвратить перерождение человека. Думается, что достоинство — слишком ненадежная гарантия. Это, во-первых. А во-вторых — вторичная, производная от свободы. Достоинство есть не что иное, как сознание соответствия некоторым разделяемым личностью образцам и стандартам, то есть проявление социализации личностью. Признание достоинства личности — признание за нею права на свободный выбор такого образца. Со всеми, правда, вытекающими последствиями и ответственностью за них.

Достижения современной биологии, медицины вызывают прямые ассоциации с упоминавшимся титаническим проектом сверхчеловечества как преодоления смерти В. С. Соловьева. Похоже, что улучшая себя и совершенствуя условия бытия, человечество все меньше тяготится своей плотью, доставшейся ему в результате естественного отбора, готовясь к другим

формам бытия. Сбывается пророчество Дж. Бернала, который в 1929 году писал: «Постепенно наследование по прямой линии человечества — наследование изначальной жизни, появляющейся на поверхности Земли — сократится, в конце совершенно исчезнет, сохраняясь, возможно, как какая-то любопытная реликвия, в то же время как новая жизнь, которая не сохранит ни одну из сущностей, но весь дух, займет его место и продолжит свое развитие. Это изменение будет таким же важным, как то, при котором впервые появилась жизнь на поверхности Земли, и может быть таким же постепенным и незаметным. В конце концов, само сознание может закончиться или исчезнет в человечестве, которое стало полностью бесплотным, потеряв плотно сплетенный организм, став массой атомов в космосе, поддерживая связь радиацией, и в конечном счете, возможно, полностью превратившись в свет. Это может быть конец и начало, но отсюда все уже неисповедимо».[160]

Если у М. Фуко «практики себя» реализуются в сфере духовности, если Ж. Бодрияр понимал новые практики телесности исключительно как протезирование, т. е. как одно из проявлений тотальной симулякризации, то в реальной практике «для большинства людей, прибегающих к услугам пластической хирургии, коррекция фигуры, смена лица и даже пола кажется не утратой природной или культурной идентичности, а обретением иного, хотя и искусственного, но вполне онтологического статуса. Современный человек меняет знаки не потому, что утратил связь с почвой, наоборот, он меняет почву и судьбу, которые ранее считались незыблемыми».[161]

Это и есть реальная постчеловеческая, посттелесная, постантропоморфная персонология. Посттелесность порождает новый онтологический статус.

Нечеловеческое

Попытки осмыслить нечеловеческое в человеке предпринимались и предпринимаются уже давно.[162] Нечеловеческое — это прежде всего потусторонние силы и персонажи. Это не только «небесное»: Бог (Иегова, Яхве, Аллах), боги (античного Олимпа, Бхагаватгиты), ангелы. Это и инфернальные персонажи: дьявол, сатана, черти, демоны. Все они принадлежат иным мирам, но имеют доступ и в мир земной, вмешиваясь в земные события и проблемы. Это и почти бытовые персонажи вроде нав, духов болезней, привидений, домовых, леших, водяных, русалок. К сфере нечеловеческого, способного влиять на ход человеческих дел, относятся и животные, растения, стихии (ветер, буря, мороз, море), предметы и вещи (камни, горы,

мельнички, горошины и т. д.) — все они могли становиться предметами магических действий, заклинаний, а то и поклонения.

Но нечеловеческое это и покойник, труп — уже нечеловек, но еще сохранивший сходство с таковым, становящийся от этого загадочным и наделяющийся сверхъестественными качествами. Сюжет сверхчеловеческих способностей и качеств вообще имеет чрезвычайно древнюю историю. Ими наделяются не только колдуны, ведьмы и оборотни. Это и люди, овладевшие секретами мастерства, недоступными другим (музыканты, камнерезы и т. д.), и люди, по роду своих занятий, в представлениях окружающих, вступающие в контакт со стихиями, животным миром и потому владеющие «тайным знанием», «секретным ремеслом» (кузнец, пастух, охотник, лозоходец и т. п.). Это и традиционные гадалки, юродивые, бесноватые, одержимые, и новомодные медиумы, контактеры.

Современная картина нечеловеческого будет неполной без инопланетян и монстров, а также без творений рук человеческих, выходящих из-под контроля создавших их изобретателей: роботы, автоматы, киборги и прочие големы. Всех этих персонажей мифологии и религиозных представлений, обыденных суеверий и художественной фантазии объединяет не просто качество «не быть человеком». Отрицательный предикат «не-человек», как и любое отрицание, комплементарен, дополняет человека до полноты универсума рассуждения. «Не-человек» — это все, что человеком не является: столы, стулья, автомобили, планеты, галактики, гвозди, коровы и все-все прочее на свете.

Главное, что объединяет перечисленных «персонажей», — это именно их персонологичность. Не просто активность, а активность, наделенная сознанием, волей, т. е. личностным началом. В высшей степени показательно, что это личностное начало не обязательно связано с телесностью, не предполагает телесного воплощения. Кроме того, все они отличаются также и доступом к иным (по отношению к нашему) возможным мирам. Речь идет не только об иных реальностях и проявлениях бытия как possibilitas. Им подвластны иные причинно-следственные связи, позволяющие свободно реализовывать возможности. Иначе говоря, им доступно «бытие в возможности» как potentia.

Человек в этом плане предстает неким срединным существом между небесным, расположенным «выше и в будущем», с одной стороны, и хтоническим, расположенным «ниже и в прошлом» — с другой. Он оказывается окруженным вне-, до-, после- , бесчеловеческим, вплетен в него, сталкивается с ним, пытается понять его, проникнуть в него. В принципе, вся история человеческого познания, осмысления и освоения действительности есть осмысление и освоение нечеловеческого.

Показательна акцентируемая необходимость баланса человеческого и нечеловеческого. За этим фактически стоит признание их целостности, дополнительности до некоего гармонического единства. Иными словами, речь идет о проявлении своеобразного «закона сохранения», т. е. космичной рациональности, той самой, что лежит в основе любой метафизики нравственности: от простого «око за око, зуб за зуб» до золотого правила этики и категорического императива И. Канта.

Представления человека о самом себе базируются на некотором хапосе, опыте рефлексии собственной телесности. Такая рефлексия строится прежде всего на некоем уподоблении формы. Хаптическая рефлексия небезосновна, она ищет опоры вовне, уподобления каким-то формам бытия. Представления о человеческой самости, идентичности человеческого самосознания с какой-то формой ищут и находят некие фундаментальные метафоры для такого уподобления. Традиционные схемы динамики образа человека ограничиваются общей схемой исторических эпох: античность — имманентность человека Космосу (космоцентризм), средневековье — Богосотворенность человека (теоцентризм), Новое и Новейшее время — со-бытийность с Другими (антропоцентризм). Такой схематизм может приниматься только в самом первом приближении, в плане отношения человека к мировому системообразующему началу. Самопознание же предполагает следующие за определением общего места в бытии шаги, прежде всего — самоидентификацию.

В самопознании человек не может ничему не подражать. И здесь, очевидно, срабатывает принцип близкодействия, когда основой уподобления становится окружающий растительный и животный мир. Действительно, кому или чему может уподобить себя, с кем или с чем может идентифицировать себя человек? С такими же людьми? Ну а эти люди, осознавшие свою идентичность, — с кем или с чем? Прамифология, тотемизм и язычество убедительно показывают, что основой такого уподобления-отождествления выступает окружающий мир: природные стихии и явления, растения, животные.

Особого внимания заслуживают последние. Природные стихии и явления (солнце, луна, ветер, горы, реки и т. д.), растения обычно связываются с формами бытия, определяющими человеческое существование, но предшествующими ему или в которые оно уходит после своего прекращения. Животное ближе человеку по формам бытия и телесности. Недаром испокон веков человек отождествлял свое природное начало с животным началом в себе, со своей животностью.

Поэтому множеством нитей воображения человек связан с животным миром, и пока существует человек как homo sapiens, он будет уподоблять

себя каким-то зооформам: одной или нескольким избранным — вместе, поочередно или в каких-то комбинациях. Поэтому вполне можно согласиться с довольно сильным, но точным утверждением Ю. М. Романенко: «Если представить реально невероятную гипотетическую, но логически непротиворечивую, а потому абстрактно возможную (как некий возможный мир) ситуацию, что будет выведено поколение людей, не знакомых с животными даже по картинкам и, следовательно, не имеющих возможности мимезиса, то тел у таких "людей" не будет, или будет такое тело, которое нам еще не ведомо».[163]

Но человека, принадлежащего некоей культуре, окружает мир не только естественный, но и искусственный, мир преобразованной реальности, в наиболее развитом случае — мир техники. Поэтому можно говорить и о второй фундаментальной метафоре человеческого бытия — о техноморфизме, когда человек уподобляет, идентифицирует свою телесную форму с какими-то механизмами, аппаратами, инструментами. В механицистской картине мира изымается субъективность.[164] Эта картина претендует на универсальность и всеобщность, потому как признает только одну, «объективную» точку зрения. Это при том, что сам «объективизм» порождается именно позицией инженера-создателя сущего, которое как в своих фрагментах, так и в целом предстает неким механизмом. Механицизм одновременно удаляет человека из общей картины мира и представляет самого человека в качестве некоего заводного автомата. Речь идет не просто о метафоре «человек-машина», получившей распространение с развитием так называемого научно-технического прогресса. Речь идет именно о телесной рефлексии, о первичном опыте чувственности. Именно на это обстоятельство обращал внимание П. А. Флоренский в своем учении об органопроекции, рассматривая орудия и инструменты как продолжения (проекции) человеческого тела, расширяющие и продолжающие возможности этого тела.[165] Но верно и обратное: в результате такой органопроекции меняются и представления о своей телесности самого человека. Любой опытный водитель чувствует свою машину, отождествляет себя с нею, ее габаритами, техническими возможностями. То же может подтвердить каждый опытный токарь, оператор ЭВМ, любой пользователь персонального компьютера. Техноморфный хапос вообще характерен для современной цивилизации мегаполисов, в которых вырастают поколения людей, для которых техническая среда обитания более «естественна», чем природная, которые о животных и даже растениях первоначально узнают по картинкам и при помощи телевизора.

Обе упомянутые фундаментальные метафоры сыграли важную роль не только в становлении человеческого самосознания и идентичности, но и в

становлении науки. Это обстоятельство было в свое время систематически рассмотрено С. С. Гусевым.[166] Правда, вектор его интереса был диаметрально противоположным — способы уподобления человеком реальности. Согласно С. С. Гусеву, человек первоначально исходил из антропоморфной фундаментальной метафоры и затем перешел к техноморфной. Представляется, что вопрос о фундаментальных идентифицирующих метафорах не менее, если не более важен. Прежде, чем уподоблять мир себе, человек должен был почувствовать самого себя. Вопрос о том, какая проекция первичней, не так важен — это два конца одной и той же палки. Идентифицируя себя, человек уподобляет себя окружающей действительности и, таким образом, видит в ней продолжение себя.

Дело, однако, не ограничивается зоо- и техноморфизмом. Техноморфизм — промежуточная фундаментальная метафора в осмыслении двойственной природы человека. Если в своем крайне плотском выражении человек — животное, то кто он в своем другом крайнем — духовном — выражении? Кому или чему ему уподобить себя в этом случае? Как говорили древние философы, совершенно одинокий человек — это или зверь, или Бог. Для выражения неприродной (идеальной, духовной, трансцендентной и т. п.) природы человека наиболее «естественны» представления о божественной природе или божественном начале в человеке, т. е. теоморфизм.

Зооморфизм, техноморфизм и теоморфизм как фундаментальные метафоры человеческого хапоса и бытия в целом пронизывают искусство, проявляются в научном познании, обыденном опыте, выражаясь в понятийно-терминологической форме, художественных и религиозных образах, фольклоре.

Вроде бы напрашивается культурологическое и историософское обобщение, выстраивающее их в линейной последовательности: зооморфизм порождает мировоззрение традиционных обществ (анимизм, тотемизм и прочее язычество), его сменяет теоморфизм (с особой ролью монотеизма и христианства в особенности), давший импульс развитию и дальнейшему торжеству техноморфизма (деизм, атеизм и прочий научно-технический рационализм). Тогда выстраивается не менее изящный сюжет грандиозной Трагедии: сначала умер великий Пан, затем Бог, теперь у нас на глазах умирает (или убивает сам себя?) Человек.

Если же отвлечься от такого схемо- и мифотворчества — при всей их привлекательности и даже плодотворности, — то не менее очевидно, что перед нами не столько сменяющие друг друга, сколько действующие параллельно и взаимодействующие друг с другом модели хапоса, рефлексии самосознания и осмысления в целом. Другой разговор, что они могут быть синкретичны или отрефлектированы, что может смещаться акцент на ка-

кую-то или какие-то из них. Тем более это характерно для современной ситуации, когда зоо-, техно- и теоморфизм не последовательно сменяют, а одновременно воспроизводятся в духовном опыте.

Более того, каждая из этих фундаментальных метафор амбивалентна, играя не только конструктивно-позитивную роль в познании человеком себя и окружающего мира, способна играть негативно-деструктивную роль, вскрывая опасные крайности человеческого бытия. Такой крайностью оказывается не только редукция человека к животному со всеми вытекающими последствиями, но и редукция его машиноподобному существу, предмету манипулирования, и особенно — сверхчеловеческое человекобожие. Особая опасность связана еще и с особой явностью и «чистотой» этих метафор в современной культуре. В традиционных обществах они синкретичны, хотя и с доминированием зооморфизма, даже еще в Новое время проявлялась их синкретичность. Современность же имеет дело с отрефлектированными до эйдетической чистоты моделями. Поэтому проблема перехода от рационализма в духе техне к рационализму в духе «космос» приобретает особое значение.

Зооморфизм как акцентуированная метафора человеческой идентичности действует и в наши дни, например, моделируясь визуальными жанрами искусства, мультипликацией, компьютерной графикой и т. д.

На всем протяжении истории человек примерял на себя теоморфные идентификации. В первую очередь это касалось отдельных, «особо продвинутых» членов общества, таких как шаманы и жрецы, вожди и пророки. Однако современной цивилизации более характерен техноморфизм, что выражается в попытках воспроизведения образа живого, даже замены его — например, в электронных игрушках типа томогочи, — перенастраивая человеческое воображение и потенциально лишая его естественной базы зооформ, заменяя их на техноформы. Все бóльшая элиминация из человеческого окружения естественных живых форм, все большее отгораживание от природы техникой радикально меняет и хапос человека. У нас на глазах завершается первая революция в мимезисе. Освобождаясь от зооформ, человек бросается в другую крайность, подчиняясь техноформной идентификации.

Киноэпос Г. Лукаса о Звездных войнах, киносаги о Космическом десанте, Терминаторах, Роботе-полицейском, компьютерные игры дают обильный материал для осмысления техноморфной идентичности. В техномузыке, компьютерной графике, виртуальном кино реальный человек присутствует номинально, в качестве ускользающего, не идентифицируемого «следа». Но речь идет не только об искусстве. К концу XX столетия человечество имеет довольно обширный опыт различной степени киборгизации в технологиях, медицине, коммуникациях.

Вопрос не только в экзотических случаях идентичности, а в содержании метафизического опыта, в динамике этого содержания. Так, по мнению К. С. Пигрова, «техника имеет тот глубинный и подлинный смысл, что раскрывает нам “конструкцию” мира в целом, указывая на связь трансцендентного и имманентного, т. е. — божественного и человеческого. Предельные основания создания техники человеком состоят в том, что в своем неистовом порыве к техническому созиданию он осуществляет свое космическое предназначение... Техника, с одной стороны, есть основное средство удовлетворения человеческих потребностей... а с другой — обнаружение сущностных сил человека, — способ его инобытия в мире. В этом аспекте техника есть такой субстрат человеческого бытия, который позволяет идее человечности развиваться в космосе на собственно человеческой (не биологической) основе, раскрывая суть самой субстанции человечности».[167]

Некоторыми авторами уже диагностируется появление двух культур: собственно человеческой (духовной) культуры и «тектуры», культуры бесчеловеческой, машинно-технической. Подчеркивается экспансия второй по отношению к первой. «Когда моралеведы пишут трактаты, где доказывается ненужность для человека совести, ибо любой поступок можно просчитать, и открывают консультации, “освобождающие” клиента от “комплекса” нравственного выбора, — это тектура. Когда в грамматологической философии обосновывается обратимость означающего и означаемого, упразднение личности творца, а потом и субъекта вообще, от которого остается одна “подпись”, — это тоже тектура. Короче говоря, тектура есть культура человека, потерявшего связь с природой, окруженного искусственной реальностью извне и пронизанного ею изнутри».[168] Согласно В. Кутыреву, место личности все больше занимает «актор» — лишенный духовности субъект жизнедеятельности. Но и ему, сохраняющему такие сущностные черты человека, как активность, субъектность, самостоятельность, свободу выбора, на смену грядет «человек-фактор», напрочь утрачивающий самостоятельность, фрагментизированный и «размазанный по системе». Причем эти трансформации свойственны наиболее продвинутой в интеллектуальном плане части человечества, все больше превращающейся в исходный материал информационно-компьютерного мира, в придаток к компьютеру, в «гомутер» (от гомо + компьютер). После таких страшилок естественным звучит призыв к «естественноисторической» части человечества «защищаться, отстаивать нишу своего существования», готовиться к ко-эволюции, со-развитию, со-трудничеству с иносубстратными формами разума.

Чем больше живет и трудится человек на Земле, тем сильнее вырастает и проявляется в нем Нечеловеческое — в политике и науке, мегаполисах и

технике, в поэзии и живописи. Искусство XX века, и особенно — постмодернизма, есть искусство, созданное от имени кого-то Другого, за автора говорит некое Оно, какое-то Something — почти как в одноименном триллере. Человек сам возник из Нечеловеческого — и вот Нечеловеческое непостижимым образом возникает из него. Модернизм и постмодернизм усиливают это чувство Нечеловеческого, которое исходит из самого человека, но ему не принадлежит. И верно ли, что «не остается другого пути, как признать религиозный смысл этого отчуждения, поверить, что Нечеловеческое, из века в век превозмогающее человека, есть ничто иное как Божественное: То, что сотворило человека, теперь возвращается судить его»?[169] Является ли это Нечеловеческое Другое теоморфным?

Постмодернизм уравнял номинализм и платонизм, первые (индивидные) и вторые (общие) Аристотелевы сущности, придал бытию, при всем его якобы разнообразии, унылую, если не сказать — пошлую, однородность. Подход же в духе глубокой семиотики или ее аналогов воссоздает многомерность бытия. Необходимость прорыва к трансцендентному, метафизика свободы, понимания «Я» как точки сборки свободы и ответственности способны придать новый смысл спорам о тринитарности: сопричастность человеческого бытия единому — как аналог идеи Отца, сопричастность реальному, тварному бытию — как аналог Сына, и «Я», как посредующая им точка сборки свободы и ответственности, — аналог Духа Святого?

По мнению В. Н. Сагатовского, в наши дни исчерпали себя как антропоцентризм, так и теоцентризм, традиционные идейные комплексы-связки «антропоцентризм-индивидуализм-неоязычество» и «теоцентризм-коллективизм-фундаментализм». Вполне реально на их место претендует их своеобразный синтез: антропокосмизм с его апелляцией к полноте бытия.[170] Такое мнение представляется вполне обоснованным. Если антропоцентризм ставит в центр вселенной человека и его реальное бытие, а теоцентризм ставит над человеком и миром волю Творца, то антропокосмизм вписывает человека в гармоничную целостность бытия. Но это не простой возврат к космоцентризму античности с его представлениями о человеке как части Космоса и микрокосме.

Человечество, похоже, вступает в некую новую стадию. Зоо-, техно- и теоморфизм как главные фундаментальные метафоры, в том числе и лежащие в основе человеческого самосознания, идентификационного хапоса, сами становятся предметом осмысления и манипулирования — интеллектуального и реального — в искусстве, науке, медицине, философии, обыденном опыте и фольклоре, вплоть до осмеяния, например, в анекдотах. А это означает, что они уже не выполняют роли предела духовного опыта, который начинает выходить за очерчиваемые ими границы, в их контекст.

Человек начинает себя сознавать не только чем-то или кем-то бóльшим, чем животное или машина, но и судит о божественном, пытается выйти в его контекст.

Иначе говоря, включение трансцендентного, метафизического опыта в сферу культурно освоенного и активно усвояемого по-новому ставит вопрос о человеке, с нынешней позиции — о постчеловеке. В том числе и в плане нового хапоса как посттелесности.

Не животное, не Бог, не машина... Определение через отрицание, как известно, определением не является. А о чем нельзя говорить, о том следует молчать. Но уже творится новая апофатика. Дискурс о постчеловечности только начинается. Или уже начался. Можно сказать, что в упомянутых образах выражены первые попытки осмысления постчеловеческой персонологии, постчеловеческой идентичности.

Дискурс лиминальности

Во всяком изменении, развитии, новом воплощении главный интерес представляет стадия перехода, трансцендирования в иное, размыкание «ленты Мёбиуса» самодостаточности бытия. Недаром М. Хайдеггер увидел суть бытия во времени, смыслом которого является именно переход. Всякое «теперь» Dasein — не часть времени, а всегда само время, не просто начало и не просто конец, но начало и конец, т. е. переход.[171]

В динамике осмысления и смыслообразования наиболее трудным для рефлексии является переход от одной определенности к другой, одного состояния системы в другое, что предполагает некую стадию деструктивности, утраты определенности. Подобные процессы можно характеризовать как лиминальные.

Термин «лиминальность» («liminality») понимается в данной работе в том смысле, в котором его употребляли Арнольд ван Геннеп и Виктор Тернер, исследовавшие лиминальную фазу ритуалов перехода, т. е. ритуалов изменения статуса: возрастного, социального, семейного и т. д.[172] Ритуалы перехода включают в себя три стадии:

(i) отделение (separation) — выбор и изоляция индивида от некоторой социальной целостности, лишение индивида статусных характеристик принадлежности к этой целостности;

(ii) собственно переход (margo, limen, threshold, transfer, passage) — период некоего переходного состояния;

(iii) реагрегация (reaggregation, reconstruction) — воссоздание некоей новой целостности.

Эти три стадии имеют прямые аналогии в хорошо известной концепции русского формализма: (i) сделать привычное необычным, странным; (ii) игра с этими остраненными смыслами; (iii) монтаж нового смыслового комплекса.[173] Другим аналогом может служить идея деконструкции Ж. Дерриды.[174] Во всех этих случаях речь идет об одном и том же инварианте стадий в развитии социальных, семиотических и интеллектуальных систем. И ключевым моментом является лиминальная стадия как феномен перехода некоей социально-культурной целостности (личности, группы, общества) в новое культуральное состояние.

Лиминальность включает изменения: социального статуса, ценностей и норм, идентичности (identity) и самосознания, осмысления и понимания, сознания, языковой практики. Поэтому лиминальность являет собою типичный пример междисциплинарной проблемы. Она включает в себя широкий спектр проблем и подходов: социологических, культурологических, семиотических, психологических и т. д.[175]

Феномен лиминальности особенно интересен применительно к осмыслению процессов, происходящих в трансформирующемся обществе, ярким примером которого является нынешнее постсоветсткое российское общество, когда глубокие и радикальные изменения затрагивают практически все сферы общественной жизни: от экономических, политических и административных реформ до ценностей, норм, способа жизни в целом. Сама социальная жизнь предстает в качестве тотальной лиминальности для практически всех, для каждого индивида и любой общности. Более того, лиминален вообще любой процесс изменения.

Возможность рассмотрения лиминальности как прорыва к трансцендентному дает глубокая семиотика (см. далее). Традиционный семиотический подход ограничен возможностями только описания de facto лиминальности и лиминального дискурса, но не самой динамики перехода в осмыслении и смыслообразовании, что заставляет искать пути, дополнительные к традиционным структуралистским и семиотическим подходам, пути, адекватные самой природе лиминальности.

Обычный структурально-семиотический подход оставляет лиминальный дискурс в кругу общих мест: рассмотрение перевода, метафоры, иронии как типичных случаев лиминальности; соотношение лиминальности и интерпретации, понимания, диалога; трактовки лиминальности как соотношения внешней и внутренней позиции и т. п. Но всякая ли интерпретация порождает лиминальность? В каком случае пространство интерпретации и понимания становится пространством лиминальности? Каково реальное пространство лиминальности? Где она реализуется? Имеется ли лиминальность на каждой стадии развития, в каждой ситуации перехода из одного

состояния в другое? Поскольку лиминальность характеризует динамику социально-культурных систем, то не является ли ее пространство пространством человеческого бытия? Но тогда как она связана с тем, что задает человеческое измерение бытия, со свободой?

С традиционной точки зрения нормативно-ценностные системы культуры самодостаточны. Более того, неоднократно выдвигались проекты искусствоцентризма («красота спасет мир»), сайентизма («знание — сила»), экономикоцентризма, политикоцентризма. В нынешней ситуации, в мире глобализированной экономики, глобального информационного пространства и массовой культуры нет самодостаточных нормативно-ценностных систем, культур, государств, регионов, корпораций, личностей. Главная реальность — тотальность межсистемного взаимодействия, взаимных интерпретаций и диалогического взаимооплотнения, переводы, переходы (кросс-, транс-, интер-), уподобления. Тотальность трансформации и трансформеров.[176] Это не просто мир означающих без означаемых, а означающего как иного означаемого. Думается, что это и есть главная причина кризиса либерализма с его самодостаточностью индивидуальной личности и права.

Встреча с экзистенциально новым всегда есть выход за рамки «Я». Как показал А. С. Баранников, семантические сдвиги децентрируют «Я», заставляя смещаться рамки допустимого, привычного и контролируемого, порождая тем самым «чувство жизни».[177] А. С. Баранников называет этот сдвиг «тенденцией трансцендентного роста». Реализация этой тенденции — как в плане обретения, так и в плане потери — имеет фрактальный характер, сохраняя целостность сознания.

С философской точки зрения мы сталкиваемся с типичной ситуацией: трансцендирование есть механизм и процесс проявления и реализации свободы.

Феноменология, экзистенциализм, философская герменевтика очень ясно продемонстрировали, что интерпретация, понимание и даже язык суть не только и не столько процессы коммуникации. Они содержат в своей сердцевине проблемы поиска человеческой, личностной позиции, самоопределения, самосознания, вненаходимости этого сознания, иначе говоря — проблемы трансцендентального характера.

Лиминальность — ситуация поиска «Я», поиска идентичности, осуществления акта творчества, ситуация реализации свободы. Свобода же внеприродна, она не имеет отношения к физической реальности, в которой нет свободы, а есть только причинно-следственные связи. Свобода — специфически человеческое измерение бытия. Лиминальность в отношении к человеческому бытию есть позиция абсолютной вненаходимости (Outside) — и именно такова позиция человека в бытии, поскольку абсолютным центром (Inside), определяющим его полноту, является только Бог.

Становится ясным, что проблема лиминальности — метафизическая проблема, что не удивительно, поскольку такова судьба всех понятий и идей, претендующих на универсальность: чем шире круг обсуждаемых контекстов, тем вернее это ведет к философской генерализации, а та — прямиком к метафизике. Как гласит русская пословица: «Коготок увяз — всей птичке пропасть». И это не так уж плохо. Более того, это замечательно. Я думаю, что лиминальность, так же, впрочем, как и культурологические штудии вообще, нуждается в большем числе измерений, чем это позволяют структурализм с его бинарными оппозициями и традиционная (трехмерная) семиотика. Необходимо дополнить их измерением трансцендентальным, метафизическим, понимая под ним «вероятное существование трансцендентального, нематериального, вневременного, благорасположенного, упорядоченного и привносящего порядок бытийного пространства, каковое, судя по всему... оказывает универсальное воздействие на посюсторонний мир».[178]

Но что же меняет лиминальность? С трансцендентальной точки зрения, бытие неизменно. Со времен Парменида и Зенона известно, что бытие как таковое не способно к изменениям. Лиминальная ситуация меняет не бытие, а его вектор. Согласно даосизму и чань(дзэн)-буддизму, дао-истина есть дао-путь. Человеческое бытие обречено на извечную лиминальность, поиск центра бытия. Перманентный поиск и изменение делают человеческое бытие перманентно иным, перманентно вненаходимым и маргинальным.

Личность подобна страннику, иноку, ее бытие есть путь. И существенная роль лиминальности — в изменении вектора пути в поиске центра этого бытия, гармонической целостности с миром. Набрасывая на мир все более мелкоячеистую сеть теоретических рационализаций, приходишь к чувству — не к понятию — бесконечности мира и иллюзорности полноты знания. Полнота — в молчании. Познание — палец, который убирается после указания им на нечто. Так и личность — разве она не палец, указующий, но убираемый после указания на невыразимое? Прорыв к тьме кромешной — не столько высветить световой конус в ней, сколько впустить ее в себя. И стать в ней странником.

Деперсонализация как трансцендирование

Человек является носителем свободы — духовного начала, не врожденного генетически, добытийного и сверхбытийного, открывающегося в небытие. Именно эта открытость небытию и отличает человека от животного. Это может пониматься и как достоинство, и как недостаток, ущерб-

ность человека. Если животное в своей генетически заданной телесности есть буквально оформленность жизни как таковой, то человек как существо, открытое небытию, носитель свободы как «дыры в бытии» (Ж.-П. Сартр), «бездны в бытии» (Н. А. Бердяев) оказывается существом живым и неживым одновременно, что позволяет иногда оценивать человеческое бытие как «бытие-к-смерти» (М. Хайдеггер). Любое животное, кроме человека, является своеобразным эволюционным тупиком в том смысле, что в нем достигается, буквально — воплощается, некая функциональная цель биологического вида. Человек же, несмотря на то что как вид он неизменен в своей психосоматической оформленности, — существо недооформленное: «...его форма разомкнута, идеально не завершенна, и из этого разрыва он излучает волны беспокойства на все окружающее».[179]

Ни в какой рефлексии «Я» не предъявляет себя полностью. Эгологическая рефлексия подобна бесконечному очищению луковицы: снятие слоя за слоем при полной невозможности достичь ядра. В результате реализуется ориентация не на предъявление самих вещей, а на раскрытие горизонта интерпретации предмета (вещей). Адресат такой феноменологической редукции становится принципиально ускользающим.[180]

Человек незавершен в том смысле, что он открыт небытию, разомкнут в трансцендентное, метафизическое как до- и сверх-природное. Это качество и позволяет человеку осмыслять реальное бытие, выходя в его контекст, занимая по отношению к нему позицию вненаходимости. Человеку, в отличие от животного, доступно еще одно измерение опыта — метафизическое.

Однако мало констатировать это обстоятельство, различая двойственную природу человека. Главный интерес заключается не столько в противопоставлении духа и плоти, тела и сознания, сколько в их синтезе, и полем этого синтеза, как прорыва к трансцендентному, является индивидуальная человеческая личность.

На «карте сознания», предложенной В. В. Налимовым,[181] сознание имеет многоуровневую структуру: верхний уровень — это уровень логического мышления, обеспечивающий эффективную аргументацию и коммуникацию; второй уровень — область предлогического мышления, где вырабатываются исходные предпосылки, используемые на верхнем уровне. Этот уровень творческой активности сознания поддерживается «подвалами» сознания — системой образных архетипов. Вся система в целом опирается на телесный уровень, где действуют нейропептиды. Таким образом, не только мозг, но и тело в целом оказывается частью сознания. Налимовская модель показывает, что сознание — открытая система. Оно открыто трансперсональному уровню космического сознания (Абсолюту, ноосфере, Плероме), поддерживаемому коллективным бессознательным, архетипы которо-

го действуют как ключи. Налимовская модель, при всей ее привлекательности, одновременно и упрощает, и усложняет ситуацию.

Для уточнения можно воспользоваться известной моделью диспозиционной структуры личности, упоминавшейся в предыдущей главе книги. В этой модели личность предстает многослойным образованием, что обусловлено процессом социализации и индивидуализации: по Л. С. Выготскому — «вращиванием» социальных значений, по Ж. Пиаже — «интериоризацией» социального опыта. Внешний слой образуют социальные роли, характеризующие освоенный и реализуемый человеком социальный опыт. Однако, в силу самых различных обстоятельств какие-то роли являются предпочтительными для личности, какие-то нет. Поэтому следующий слой образуют ценностные установки и ориентации личности (собственно диспозиции, attitudes), среди которых особое место занимают так называемые экзистенциальные ценностные представления (отношение к миру в целом, другим людям, самому, своему месту в мире и среди других), образующие устойчивое ядро личности. Наиболее динамичен и пластичен внешний слой. Базовые ценности формируются в раннем детстве и при распаде личности разрушаются последними.

Если воспользоваться этой моделью, то лиминальность — как прорыв к трансцендентальному — направлена именно к базовым ценностным установкам, к центру собирания личности, ее самосознания. Делается это с помощью элиминации и расшатывания привычных представлений, характеристик и ориентиров. Этому могут способствовать критические, экзистенциально пограничные для личности ситуации, ставящие ее на грань существования: тяжелая болезнь, война, смысложизненная утрата, крах и т. п. Может этому служить также и широкий арсенал средств, которыми располагает культура: многообразные ритуалы, карнавал и маскарад, музыка, пение, поэзия, стилистика нонсенса и абсурда, смех и сексуальные опыты, медитация и психоделический опыт. Все они способны вести к деструктуризации личности, ее экзистенциальной нивелировке с другими на уровне некоей communitas, порождению чувства сопричастности этой общности и универсуму в целом.

В основе такого переживания лежит осознание ограниченности привычного понятийного мышления, неспособного выразить нелинейность и спонтанность разнообразного, но единого мира. Состояние просветленного сознания, постигающего мир в его целостной гармонии, по сути есть выход к измерениям бытия, недоступным выразительным средствам понятийного мышления, примерно так же, как на языке целых положительных чисел нельзя рассуждать о половинках и четвертинках яблок, или как плоские географические карты не способны без искажений передать сферичность земной поверхности.

Если рассудок безмолвствует, предельно обостряется интуиция, что делает человека предельно восприимчивым: сознание находится в таком состоянии, когда все виды разграничений и фильтры терминированного понятийного мышления исчезают, уступая место недифференцированной цельности, ощущению предельного единства с миром, фактического растворения в нем.

Такое переживание иногда связывают с «космическим сознанием»[182] — особым состоянием, в котором человек переживает единство с совокупной целостностью мира, ощущает свою ничтожность перед вселенским величием — и одновременно свою важность как равноправной и неотъемлемой части Вселенной. Примером обыденности космического сознания являются ощущения от вида звездного неба, когда раскрывается «бездна, звезд полна».

Сравнительное исследование трансцендентальных переживаний мистиков и религиозных учителей[183] позволяет определить основные общие особенности трансцендентальных состояний сознания:

(1) чувство единства или связи с другими людьми, природой и всем миром («космическое сознание»);

(2) невыразимость — языковых средств оказывается недостаточно для описания уникальности и интенсивности этих переживаний;

(3) преодоление ограничений пространства и времени — состояние за пределами прошлого и будущего, в вечности и безграничности или в совершенно ином измерении;

(4) ноуменальность — люди убеждены, что находятся в контакте с высшим знанием о реальности и природе сущего;

(5) позитивность переживаний в широком диапазоне от спокойствия и безмятежности до экстатического восторга наподобие сексуального оргазма вселенских масштабов;

(6) утрата контроля — человек перестает цепляться за реальность и отдается потоку переживаний;

(7) парадоксальность — нарушение и отбрасывание обычной логики;

(8) яркая образность переживаний;

(9) объективность и реальность — человек не испытывает сомнений в том, что он имеет дело с безусловной и высшей реальностью, которая даже более реальна, чем привычный мир.

Подобный духовный опыт представлен во многих религиозных и духовных практиках. В православном опыте христианского исихазма как процесса восхождения человека к Божественной истине для обозначения цели такого процесса соединения, встречи человека с Богом использовалось понятие «синергии» (от греческого «содействие», «соучастие», «сопричастность»),

сотрудничества Бога и человека в едином усилии по исполнению человеческой души.[184] Причем некоторые духовные практики отнюдь не предполагают удаление от мира, а предполагают участие в повседневной жизни. Так, практика чань (дзэн)-буддизма ориентирована на достижение состояния просветления (сатори) — переживания в обыденном опыте откровения слиянности с гармоничной целостностью бытия. Главной целью школ восточного мистицизма является подготовка сознания к внезапному беспонятийному восприятию реальности, нейтрализации мышления и активизации интуиции. Этому способствуют и на это направлены различные формы медитации, боевых искусств, йоги, ритуальных магических процедур.

Интересный опыт представляет трансперсональная психология. Практикуя с 1954 г. психоделическую терапию, Ст. Гроф обнаружил, что использование психоделиков — веществ, вызывающих изменение состояния психики, таких как диэтиламид лизергиновой кислоты (ЛСД) и дипропилтритрамин (ДПТ) — приводит к таким измененным состояниям сознания, когда мир воспринимается как нечто многомерное, многослойное, в сложном временном континууме. Человек переживает опыт четырех- и пятимерных видений, когда предмет можно видеть одновременно со всех сторон, видеть сквозь предметы, перемещаться во времени.[185]

Фактически аналогичные грофовским исследования на материале магических практик мексиканских индейцев-потомков нагуа были описаны К. Кастанедой в его знаменитой эпопее учения дона Хуана. В этой эпопее описывается «путь Воина», человека, отринувшего себя как такового и мир как таковой. Все свои поступки Воин всегда принимает на себя, и поэтому он свободен, ища не определенности среди окружающих, а неуязвимости среди ловушек мира. В этом учении и практике различаются представления о тонале (мире внешних и внутренних феноменов) и нагвале (том, чему нет описания и выражения, что воспринимается не разумом и телом, что лишено смысла, но есть действие). Советчик Воина не мир (тональ), а нагваль — небытие, смерть и потому ему нечего терять и его поведение становится неуязвимо, а решения столь тщательны, что никакие события неспособны вывести его из равновесия. При этом он оставляет свободу выбора и действий, полагая их такими же неуязвимыми. Важной составной частью этой практики являются измененные состояния сознания, и обучение пути Воина использует на всем протяжении психоделические средства, производные от некоторых видов кактусов, грибов.[186]

Однако подобные психические явления не сводятся к следствиям воздействия психоделиков. С древних времен известны и другие способы проникновения в глубины сознания и бессознательного: длительное голодание, трансовые танцы, физические пытки, длительная бессонница, интен-

сивный стресс и шок. Впоследствии Гроф и его коллеги отказались от введения пациентам каких-либо препаратов. Была разработана техника дыхания (холотропное дыхание), которая позволяет в сочетании со специально подобранной музыкой и другими формами звукового воздействия вызывать тот же сонм видений. Таким образом было показано, что подобные галлюцинации имеют не столько химическую природу, сколько выражают психическую деятельность, которая в специальных условиях оказывается более динамичной и яркой.

Главное, что достигается в этих экспериментах — это активизация в человеческом сознании неких матриц памяти, вызывающих острые и глубокие переживания, связанные с процессами рождения и смерти, которые Гроф называет «смерть-повторным рождением». Если Фрейд в объяснении человеческого бытия решающую роль отводил детству и детским психическим травмам, связанным, прежде всего, с первичным сексуальным опытом, то Гроф идет еще дальше, объясняя сущность человеческого бытия перинатальным опытом и переживаниями самого рождения.

В обычном состоянии психики самосознание защищено от перинатальных сил подсознания. Эта система сдержек связана с социализацией и усвоением культурного опыта. Но когда защитные силы самосознания ослабевают, перинатальные силы, подобно фрейдовскому Оно, обрушиваются на человека, порождая неврозы и прочие психосоматические отклонения и патологии. Терапевтический смысл экспериментов Грофа и его сотрудников подобен практике психоанализа: человек проходит опыт смерти и повторного рождения, что резко меняет его представления о себе и иерархию ценностей, стиль поведения, образ жизни, порождая чувство гармонии с миром, радости, облегчения, обретения смысла жизни.

Более того, Гроф предлагает «картографию» внутреннего мира человека, констатируя существование четырех базовых матриц памяти — неких окон в универсальное бытие, соединительных каналов человеческого бытия с универсумом. Первая — матрица утробного развития в спокойном и беспокойном состоянии. В первом случае это ощущения безграничного покоя, расслабленности и защищенности (архетипы неба, рая, золотого века). Во втором — переживания опасности, загрязнения, отверженности (архетипы враждебности, внешней опасности). Вторая матрица — начальная стадия родов с переживаниями вины, бессилия, безнадежности, затягивания в водоворот, бездну (архетипы утраты рая, падения в бездну, заглатывания чудовищем). Третья матрица — кульминация борьбы за жизнь, неимоверного сжатия и удушья, действия неимоверных энергий (архетипы жертвы, самопожертвования, хтоничности). Четвертая матрица — переход к самостоятельному существованию, переживания гранди-

озной катастрофы, порождающей новый мир и свет. На стадии активизации четвертой матрицы обычно наступает острое желание прекратить опыт, но у прошедшего актуализацию всех четырех матриц возникает глубокое позитивное чувство свободы, спасения, преодоления и очищения к новой жизни. Более того, после активизации четвертой матрицы начинается область собственно трансперсонального опыта, когда человек выходит из своего тела, вспоминает эпизоды из жизни своих предков, говорит на давно умерших языках, видит образы расового и коллективного бессознательного, воскрешает память своих предыдущих воплощений, картины далекого прошлого, эпизоды древней религиозной практики, выходит за рамки специфически человеческого опыта, подключаясь к смысловому содержанию животного, растительного и неорганического мира, космоса и иных миров.

В ходе этих экспериментов связь между человеком, животным и растительным миром оказывается гораздо более нерасторжимой и глубокой, чем это представляется традиционной науке, а человек оказывается способным воскресить ушедшее, забытое, предстает чувствительнейшей мембраной универсума, живым нервом сущего, имеющим доступ к глубочайшему единству всего живого, если не всего мира, единого в пространстве и времени.[187]

Гроф подходит и к культурологическим обобщениям, связывая корни агрессивности и насилия в человеческой истории с доминированием в подсознании главным образом второй и третьей матриц. И тогда единственной плодотворной и радикальной революцией в человеческой истории может стать подлинная внутренняя революция: актуализация каждым человеком всех четырех базовых матриц.

Существуют и менее экзотичные, более академичные технологии расширения сознания, например метод расширения возможностей человека к восприятию информации и самообучению, разработанный Х. Силва. Он состоит в использовании так называемого альфа-ритма волн активности головного мозга, обеспечивающего активизацию правого полушария при необходимом контроле со стороны левого. Метод позволяет достигать «альтернативного состояния сознания», для которого характерна повышенная способность к обучению, расширение интуитивного восприятия, развитие и реализация творческих возможностей. 20–40-часовой курс с использованием этого метода увеличивает уровень сосредоточения внимания до 30 объектов, на порядки возрастает объем памяти, снижается или даже устраняется невротизм.[188]

Показательно сопоставление упомянутых практик с воспоминаниями людей, переживших клиническую смерть. Такой опыт оказывается на удивление схожим по содержанию переживаний, весьма сложным феноменом,

обладающим эмоциональными, интеллектуальными и метафизическими параметрами. Причем эти переживания имели весьма позитивное воздействие на психику людей, столь реально столкнувшихся с собственной бренностью. Их взгляды на смерть претерпевают резкую трансформацию: исчезает страх перед биологической тленностью, допускается возможность существования сознания после клинической смерти и смерть рассматривается скорее как приключение духа, нежели как принципиальная биологическая катастрофа, как переход в иную форму существования, на другой его уровень. Часто такие люди приходят к выводу, что между ними и остальным миром не существует границ, мир представляется им единым полем космической энергии, а границы индивида практически сливаются с границами самого существования, исчезают границы между обычным и священным и сам индивид — в своем слиянии с сущим — освящается. У них проявляется глубокий интерес к серьезным философским и духовным вопросам, в их жизни начинает действовать совершенно иная шкала ценностей, чем прежде, резко возрастает значимость и глубина переживания текущего момента, острота восприятия реальности, иногда это сопровождается развитием парапсихологических способностей.[189]

Не менее интересные примеры дает обыденный опыт. Метафизический опыт измененного сознания и деперсонализации — при всей своей эзотичности — удел не только религиозно-духовных практик или творческой деятельности. Он — вещь довольно распространенная. Трансценденцию «как утрату самосознания, самоотчета и самоконтроля по типу деперсонализации» А. Маслоу рассматривает как естественный психический процесс и способность.[190] Трансценденция принадлежит высшим, интегративным уровням сознания и поведения, выступая не столько средством, сколько результатом, приближающим человека к его сущности, его окружению, человечеству в целом, миру, природе и космосу. Согласно Маслоу, она сродни самозабвенности, поглощенности, завороженности, сопутствующей крайней степени концентрации внимания на чем-то внеположенном по отношению к наблюдателю. Фактически речь идет о переживании сопричастности чему-то.

Действительно, трансценденция как переживание сопричастности чему-то или кому-то лежит в основе широчайшего спектра человеческой жизни: дружба, любовь, забота, познание, религиозный опыт, озарения, ритуалы, праздники как приобщения к знаменательным датам и событиям и т. д. и т. п.

Более того, есть люди, в жизни которых опыт трансценденции занимает большее или меньшее место. Последних, разумеется, большинство, но их отличие от первых — не в качестве, а в степени выраженности некоторых

качеств. Для людей, достигших трансценденции, такие переживания становятся самым важным в жизни, высшими мгновениями взлета. Они ясно и просто изъясняют притчи, иносказания, символы и парадоксы, легко и естественно связывают простые радости бытия с высшими ценностями и идеалами, у них более развита интуиция. Речь идет не о каких-то «сильно продвинутых», а о обычных людях, которых немало среди рабочих и предпринимателей, политиков и студентов, служащих и педагогов.

Хотя трансценденция — рутинный феномен психической жизни, особую роль в ней играют так называемые «высшие переживания» — лучшие, «звездные» мгновения человеческой жизни, счастливейшие мгновения человеческого бытия, переживания экстаза, увлечения, блаженства, величайшей радости. Это могут быть глубокие переживания прекрасного, радость познания, творческое озарение, любовь, совершенные сексуальные переживания и т. д.

Согласно Р. Эммонсу, стремление к высшим целям (духовность) является необходимым условием психичесого здоровья. Духовность, выходя за рамки обыденного существования, устанавливает единство (сопричастность) личности трансцендентному (мир других, Бог, Абсолют) и тем самым придает смысл существованию индивида. В этой связи Р. Эммонс говорит о двух видах интеграции: «горизонтальной» (с другими) и «вертикальной» (с высшей силой).[191]

С этой точки зрения, смысл — не есть счастье, а осмысленная жизнь не является счастливой жизнью. Фактором духовного роста, наполняющим жизнь смыслом, может быть и страдание: тяжелая болезнь, смерть близких, тюремное заключение. Принятие утраты и ее преодоление связаны с выходом в контекст существования.

Я — не полное, частичное существо в своих идентичностях. Поэтому я сремлюсь к полноте, трансцендируя в иное, другое, в других. Иногда это ведет к трансгрессии. Поэтому особенно важна профилактика такого развития средствами духовности. Частичные опыты не дают избавления, наоборот, обнаруживает все новые и новые формы этой частичности. Избавление от нее – вот путь к полноте, к слиянию с полнотой и целостностью бытия.

На рефлексии телесных выделений строит обоснование возникновения сознания И. П. Смирнов. Согласно Смирнову, формирование и развитие сознания суть избавление различными способами от Я-сознания. Именно такое избавление и дают экстремальные переживания. «Стараясь поразить свою смерть, видя в противнике то "я", которое подлежит низведению до чистой объектности, боец помещает наружу собственную я-объектность,

т. е. поручает ей ту, опрокинутую вовне, деятельность, которая положена я-субъекту. Я-объект воина принимает на себя функцию я-субъекта. Безумец аннулирует имманентного ему я-субъекта. Анархист ставит своим идеалом ликвидацию экстериоризированного я-субъекта».[192]

Трансцендентальный опыт свободы эмоционально чрезвычайно привлекателен. Это обстоятельство вызывает к жизни попытки его легкого достижения с помощью алкоголя, наркотиков, психоделиков. Характерно и показательно, что в любой культуре эти формы девиации неизбывны: если не пьют, так курят какой-нибудь гашиш или марихуану, если не курят и не пьют, то нюхают кокаин или какой-нибудь клей, жуют листья колы или колятся какой-нибудь дрянью.

Особого внимания заслуживает вопрос о роли телесных практик деперсонализации. Некоторые из них весьма прозаичны и хорошо известны в профессиональной подготовке операторов, водителей, военной подготовке, спортивном тренинге. Другие тоже известны, но менее изучены: аскеза, йога, медитации. Некоторые мало известны и их изучение только начинается: ритуалы, включающие спонтанные телодвижения, танцы. Люди очень часто в спонтанном движении выражают свои чувства, отношения, не выразимые на вербальном уровне. Движения не только выражают переживания и мысли, но и способны регулировать, вызывать их. В этой связи несомненного внимания заслуживают и так называемые спонтанные сакральные танцы (рунические танцы, зикр и т. п.), выполняющие функции приобщения, познания, оздоровления, перевоплощения.[193]

Существуют и телесные практики, давно известные, но еще ждущие своего нового осмысления. Так, источником не только хапоса, но и метафизического опыта, прорыва к трансцендентному является и сексуальный опыт. Тело, вступая в пространство сексуальной активности, включает не только и не столько телесные функции, сколько функции культурные. Оргазм в какой-то мере можно рассматривать как выход через тело в трансцендентный универсум, в ноосферу. И вполне возможен дискурс тела, построенный как дискурс секса с какими-то приключениями разума.[194]

Другим примером таких переживаний, не очень изученных, хотя и довольно распространенных, хорошо известных, по крайней мере — половине (и не худшей) человечества, являются переживания при родах. Роженицы, описывая свои переживания, часто используют образы смерти, безумия, звериности. В подобной же метафорике воспринимаются беременные и роженицы медицинским персоналом.[195] Попадая в родильное отделение, женщина как личность практически исчезает, присутствуя только телесно, как пассивный объект манипуляций, лишенный собственной воли, в некотором смысле как мертвое тело. Многие женщины эту свою вынужден-

10 Зак 3560

но и неожиданно пассивную позицию переживают именно как «временную смерть». Не менее характерны для опыта родов и метафоры безумия, невменяемости, а также «звериности» («чувствовала себя тупой скотиной», «рычала как зверь в зоопарке» и т. п.). Общим для этих переживаний является деперсонализация, выведение личности из-под суверенитета «Я» путем отрицания этого «Я» или его способности разумно распоряжаться своим телом, его способности к разумной саморегуляции. Эти обстоятельства позволяют рассматривать психическое состояние роженицы как «измененное», что предполагает учет этого обстоятельства и выработку соответствующих методик и технологий поведения и коммуникации.

Еще одним примером манипуляций с телом, ведущих к измененным состояниям сознания, является опыт, лучше известный другой части человечества — речь идет о схватках, поединках. Спортивных и не очень. А. К. Секацким был проведен блестящий анализ традиционной, почти ритуальной деревенской драки как довольно распространенной еще недавно телесной практики трансцензуса, своеобразного источника одухотворения и воодушевления, формирования базовой идентичности.[196]

Что касается военных единоборств, то давно отмечено, что как сами они, так и подготовка к ним способны привести к радикальной трансформации самосознания, утверждению «Я». Война сама по себе — трагична и разрушительна, в плане как социальном, так и личностном. Тем не менее следует признать, что никакой социальный опыт не дает такого мощного всплеска смыслотворчества, символизации, как война. Война рождает героев, жертвы, которые не могут быть напрасными и взывают к памяти и отмщению, эпос, славные даты, которые становятся священными праздниками; война низвергает старые символы и развенчивает идолов, в ней рождаются новые иерархии социума и новые элиты — способных рискнуть жизнью победителей. За всем этим смыслотворчеством стоит глубокий опыт трансцендентального переживания человеком самых основ своего бытия перед лицом смерти. Военный опыт способен сломать человека, а то и превратить его в бездумный автомат, эффективное орудие убийства, но может и сформировать сознание воина-победителя, способного бесстрашно принять любой вызов. Формирование такого сознания невозможно без интенсивного телесного тренинга, аскезы, самоограничения и самоотречения на основе самоотдачи и сопричастности чему-то большему, придающему высокий и глубокий смысл твоему существованию.

Служба в армии, реальное участие в военной подготовке и военных действиях делают человека частью некоей общности, военного братства (взвода, полка и т. д.), коммунального тела, дарящего человеку интенсивность бытия, заряжающего этой интенсивностью. Недаром Н. М. Бахтин, отдав-

ший воинской службе, можно сказать, лучшие годы жизни, прошедший Первую мировую и гражданскую войны, и несколько лет службы во французском Иностранном легионе, сложил последнему целый философский гимн в прозе, воспевая его не только как школу тела и духа, но и как братство высокой духовности.[197] Но и эти следствия могут быть неоднозначны. Результатом может стать и невменяемая безответственность, сознание винтика огромной машины, маленького капрала армии великого императора, когда «не надо думать — с ними тот, кто все за нас решит».

Имеется и общецивилизационный аспект. В наше время технический прогресс в изрядной степени обессмыслил войну. И не только в плане полной бессмысленности современных видов оружия, наличия средств массового уничтожения, способных уничтожить все живое на Земле. Война исчерпала себя и в личностном плане. Современные виды оружия лишают военный конфликт плана личностного единоборства. Современный пилот или оператор в бункере только нажимают кнопки и не видят глаз своих противников или жертв. Более того, тем самым создаются исключительные предпосылки для бесчеловечности, одержимости и безответственности. Из войны уходит личностное начало, а с ним и духовный план. Ковровая бомбежка не может дать высокого символа, наоборот — она сама становится символом бездуховности.

Примеры высокого духа воина, рыцарство, кодекс бусидо — все это уходит в прошлое. Но показательно, что остается ее потенциал, мобилизующий личность, дух единоборства, состязательности. Именно этим во многом объясняется столь бурное развитие в нашем столетии целой индустрии спорта. Разумеется, существует коммерческий интерес зрелищности спортивных событий, циничный интерес спонсоров, но все они возможны только в силу главного — противоборства и утверждения духа в результате телесной состязательности в силе, скорости, ловкости и т. д. Недаром спорт стал в XX в. одной из наиболее активных сфер порождения символов, имиджей, мифотворчества.

Несомненной практикой деперсонализации является насилие. Война, жертва по своей сути не что иное, как своеобразная месть, восстановление некоей нарушенной справедливости, восстановление баланса с трансцендентным, миром мертвых, восстановление единства с ними. Дополнение бытия небытием.

В связи с проведенным рассмотрением перспективную модель радиальной структуры психики и спектра состояний сознания предложил Г. М. Бревде.[198] Радиальная интерпретация структуры психики — сфера с тремя областями: центром (центральная точка), промежуточной (внутренняя часть сферы), периферийной (поверхность), — которые соответствуют трем фун-

даментальным состояниям сознания (способам мышления, компонентам психической деятельности): нулевому, континуальному, дискретному — и трем содержаниям мышления: абсолютному, символическому, дискурсивному. Конус, отведенный личному сознанию, берет начало в центре и, обособляясь по мере приближения к периферии, пронизывает все области сферы. Его поверхностная проекция (отображение Self в дискурсивном слое) аналогична сфере в целом и отличается от нее размерностью. Психика индивида занимает лишь часть конического пространства, достигая вершины конуса (глубинных, близких Центру областей) лишь по завершении процесса индивидуации и интеграции всех уровней Self. Центр (= Абсолют = Омега = Mind = Брахман) — высшая зона психики, бесконечно малая точка и бесконечное, бесконечномерное, везде и нигде пребывающее, неизмеримое и неисчислимое бытие. Психофизический (вне-психический и внефизический) центр трансцендирует пределы личного, пространственно-временные соответствия, каузальные связи. Нулевое состояние и абсолютное мышление центральной зоны едино, монолитно, сверхсущностно, не имеет аналогий и не допускает компоновки с иными состояниями и реалиями психики, включая в себя, однако, любую реальность. В промежуточной зоне, соответствующей коллективному бессознательному К. Юнга и трансперсональному участку спектра Уилбера, по мере приближения к центру доминирует континуальное состояние сознания. Символическое мышление, погружаясь в «потоки сознания», взаимодействует с тем, что в различных традициях именуют мана, пневмой, праной, ци, участвует в синхронных и психотропных явлениях. Периферийному слою соответствует отличное от континуального, но не противопоставляемое ему дискретное состояние. Дискурсивное мышление, предстающее в иных рассмотрениях самодостаточным, автономным и приоритетным, «происходит» (У. Джемс) под воздействием глубинных областей.

Рассмотренные ранее практики деперсонализации, дающие опыт измененных форм сознания, с этой точки зрения предстают внутренними путешествиями — фокусировками психики индивидуума в той или иной точке (области) конуса (сферы). Путешествия совершаются как по радиальным, устремленным к центру, так и по тангенциальным траекториям вдоль сферических поверхностей. При тангенциальном перемещении путешественник в той или иной мере трансцендирует пределы материального мира, времени, места и личности без перемены паттернов восприятия и структуры состояния. В радиальных погружениях — мистических состояниях и глубокой медитации — «можно познать мир, не выходя со двора» (Лао Цзы). Мера радиального изменения психики — глубина погружения — «расстояние» между центром и пунктом прибытия — точкой фокусировки, в кото-

рой сознание индивидуума соответствует или становится частью окружающей психической реальности.

Измененные состояния сознания — неотъемлемая составляющая нормальной психической деятельности; в течение того или иного промежутка времени человек переживает изменения психики, совокупность которых можно определить как спектр состояний данного периода. Спектр состояний показывает, насколько «широк» и «глубок» регион психики, который осваивается или посещается внутренним путешественником и может быть вовлечен в процесс индивидуации. Однако ни характер, ни динамика спектра никоим образом не свидетельствуют о монолитности этого региона, о психической целостности.

Глубокая семиотика[199] и радиальная структура позволяют обобщить модель, предложенную Тейяром де Шарденом[200] и восходящую к Плотину континуально-дискретную модель В. В. Налимова и топографические построения Грофа и Уилбера: в центре круга, изображающего интегральную совокупность, «онтическое единство» областей (состояний) психики, — сингулярная точка «ω» абсолютной реальности, сверхпустоты. На периферии — дискретно — дискурсивный слой, «логика и всякое познание». Между центром и периферией — промежуточная зона, в которой сочетаются дискретный и континуальный компоненты. Радиальное «расстояние» между центром и периферией — мера изменения психики в смысле глубины погружения.

Традиционный путь гештальттерапии, психодрамы, кастанедовского дона Хуана, шаманов и других аналогичных технологий и практик — горизонтальное расширение сознания. На языке радиальной концепции восстановление психической целостности означает углубление индивидуального конуса, приближение его вершины к центральной точке без разрыва с периферийным слоем. В таком рассмотрении частные (тангенциальные) решения частичны и не затмевают общей задачи: исход «смертельной болезни» может и должен быть радиальным.

Радиальная психопрактика традиционно была — и нередко остается — прерогативой религии. Однако к концу II тысячелетия от Р. Х. взаимоотношения между человеком и церковью, догматом и бессознательным становятся все более и более неоднозначными. За утешением, исцелением и очищением души чаще идут к психоаналитику, чем к священнику. Церковная практика «твердыней догмата и ритуала» как бы объективирует Божественное, тогда как Отказ от такой объективации божественного — начальное условие радиальной психопрактики.

На Востоке существует древнейшая традиция воссоединения познавшего с Абсолютом, как указания на внутреннего Бога. «Всякая душа потенциаль-

но божественна. Цель в том, чтобы сделать внутреннюю божественность явной, подчинить ей природу — внутреннюю и внешнюю. Добейтесь этого — и будьте свободны».[201] Эта идея привлекает все большее внимание и в европейской традиции. Тейяр де Шарден, оставаясь ортодоксальным христианином, предрекает внутреннее «единение мыслящих центров» с Богом путем «дифференцирующего и приобщающего действия любви», его стратегия движения к Центру Центров — «стрела человека» — направлена «в сторону роста сознания и личностности».[202] Человека, поднявшегося на высший уровень «пика переживаний», А. Маслоу называет богоподобным и разрабатывает теорию и практику самоактуализации, сходную с карма- и бхакти-йогой.[203] Р. Бекк и Д. Радьяр предрекают эволюционную трансформацию человека в просветленное существо, остающееся Homo Sapiens лишь с биологической точки зрения.[204]

Свобода как человеческое измерение бытия: самосознание как чувствилище свободы

В природе как таковой, без человека и его сознания, познания и деятельности, свободы нет. Существуют только каузальные связи и прочие детерминации. По Канту, свобода не феномен, а ноумен. Свобода не есть бытие, она есть небытие, возможное, пустое, неописуемое и невыразимое, творящее ничто. Она не находится в измерениях бытия, она «под» бытием, как то, что хочет воплотиться в бытии. По самому смыслу своей сущности свобода предшествует совершаемым свободно актам: она предшествует своим проявлениям. Поэтому свобода предшествует бытию, является «безосновной основой бытия». Согласно Н. А. Бердяеву, свобода мэонична, коренится в Ничто, в «бездне», предшествуя творению. Поэтому для Н. А. Бердяева свобода находится по ту сторону Добра и Зла, а всесильный над бытием Бог Творец не всесилен над небытием, над несотворенной свободой.

Традиционное различение свободы как действия, делания, и свободы как хотения (Н. Эрн, Н. Лосский, С. Левицкий и др.) показывают, что в первом случае свобода сводится к каузальности и тогда она предстает как власть. При этом она имеет пределы, прежде всего временные пределы существования любого явления, в конечном итоге — смерть. Во втором случае, случае собственно свободы, она внекаузальна (мотивация не может быть причиной поступка, она объясняет и осмысляет его), является выражением осмысления и самосовершенствования. Кант глубоко прав: свобода ноуменальна.

Свобода как «свобода от» есть одержимость, безответственность, невменяемость. И таким образом — рабство внечеловеческих каузальностей и редукций. Свобода — оборотная сторона ответственности, путь вменяемого самосовершенствования. Свобода — понятие не физическое, а сверхфизическое. Ее ноуменальность выражает сугубо человеческое измерение бытия. Более того, каузальности вторичны, первична ответственность. В силу этого, с помощью разума и понимания все более глубоких связей человек метафизически свободен. Он всегда может стать свободным «от»: своего тела, своего характера, своего происхождения, законов природы и даже от Бога.

Вектор свободы направлен не вовне, а вовнутрь. И всегда могут быть найдены все более глубокие мотивы для объяснения, поскольку разумом могут быть обнаружены все более глубокие причинные связи. На этом основаны, как уже отмечалось, психоанализ, логотерапия, обвинение и оправдание.

Свобода внебытийна, сверхбытийна, добытийна. Она вне свойств и идентификаций. Но, реализуясь, она рождает ответственность, т. к. задает позицию, лишает алиби-в-бытии.[205] Она задает точку зрения для осмысления и смыслотворения.

Открыть мир — значит принять его, а принять — значит взять на себя ответственность. В том, что мир открылся мне, нет моей заслуги, но открылся мир м н е . А «Я», как уже говорилось, трансцендентно, метапсихично и вневременно. Именно потому, что есть чувствилище свободы. Самосознание субъекта и есть самосознание свободы. Самосознание — возможно, наиболее важное проявление человеческой сущности. И при этом самосознание, пожалуй, наиболее трудно постижимый феномен. Главная проблема заключается в том, что сознание собственного «Я» дано не в форме объективности, а в форме самосознания субъекта, или, иначе говоря, в необъективируемости субъекта самосознания.

«Я» постижимо не путем объективации, а каким-то иным, возможно, более глубоким образом. «Я» — ни факт, ни акт, ни идея, оно одновременно и идеально, и реально, стоит вне времени и проявляется в душевной жизни. Онтологический смысл этого обстоятельства заключается в том, что субъект самосознания является носителем свободы. Тем самым проблема самосознания, очевидно, оказывается в центре любого осмысления природы метафизического знания и философствования вообще.

С гносеологической точки зрения «Я» — своеобразная «слепая точка», существенный, хотя и непознаваемый фактор познания. Слепое пятно в глазу само, будучи невидимым, обеспечивает возможность зрения. Также и самосознание, выступая необходимым условием познания, ускользает от

познания, как только становится предметом этого познания. В этом плане «Я» становится трансцендентальным субъектом — непознаваемым и одновременно универсально общим условием познания для всех носителей сознания. Б. М. Полосухин проводит простую и весьма эвристичную аналогию между самосознанием трансцендентального субъекта и самоприменимостью универсальной машины Тьюринга, моделирующей любые алгоритмические процессы.[206] Получается, что самоприменимость как проявление рефлексии, образующей субъективное начало самосознания, одинакова для всех моделируемых объектов, т. е. человеческих индивидов. Сознание — не субстанция и не субстрат. Это состояние системы. И как состояние — не локализовано и одинаково (как состояние) у всех людей.

В этой связи Б. М. Полосухин говорит даже о субъективном бессмертии, как постоянном воспроизводстве одного и того же состояния — субъективного начала как самоприменимости. При всей экстравагантности используемой лексики, в этом соображении имеется резон. Еще в самом начале этой книги говорилось о трех бесспорных составляющих человека: тело, личность и сознание. Смерть — жестокое испытание для тела. Она полностью уничтожает его, хотя ей не под силу уничтожить атомы тела, которые включаются в бесконечный круговорот материи. Смерть — суровое испытание и для личности. Она отрывает ее от тела, хотя на большее не способна. Личность возвращается к своему источнику — социуму — и остается жить в нем: в памяти других людей, в своих делах, переданном опыте. И чем значительнее личность, чем полнее была ее социальная жизнь, тем четче и ярче это наследие. Но смерть бессильна перед третьей человеческой ипостасью — субъективным началом самосозания. Заключенное в броню первых двух начал, порожденное ими самосознание (как самосознание) воспроизводится вновь и вновь. В этом плане трансцендентальный субъект действительно бессмертен — до тех пор, пока на Земле или в Космосе будет хотя бы один носитель сознания.

Поскольку самосознание трудно подвести под рациональные, объектные категории, в философии сложилась традиция рациональной неопределимости самосознания и связанных с ним философем (свободы, экзистенции и т. д.). Будучи трансцендентным, метапсихичным, вневременным, «Я» предстает «не от мира сего», «абсолютоподобным» — по выражению Б. Вышеславцева. Именно поэтому проблема самопознания обнаруживает себя традиционно, в конечном счете, как проблема религиозная: подлинное самопознание достигается лишь через соотнесение с Абсолютом, проявляет зависимость от богопознания, предваряя его гносеологически.

«Я» дано само по себе, но оно не может быть основанием самому себе. Именно забвение этого и ведет к самозванству, человекобожию и ничтоже-

нью бытия. Не случайно Ж.-П. Сартр, исходивший из того, что свобода как небытие предшествует бытию и, значит, бытие пронизано небытием, пришел к выводу, что «Я» есть «пустота в густоте бытия», «дыра небытия в бытии».

Сколько ни искали философы внутреннее «Я», они не нашли его, ибо таковое есть диспозиция, качество, проявляемое в момент актуализации. Это качество — свобода.

Единство «Я» нельзя найти в готовом виде, оно не «отрезано» и не «отвешано», как говорил Г. Г. Шпет. Его можно только осуществить неустанным усилием утверждения скрытой сущности, сущности свободы. Усилием прорастания бытия. Свобода — единственное условие адекватного восприятия и постижения реальности, как окончательная реализация внутренней гармонии индивида и наивысшее выражение преодоления его Эго, восстанавливающее единство внешней и внутренней реальности. Человеческая сущность и есть свобода, вечно ждущая за порогом человеческой определенности мира. Поэтому, в конечном счете, проблема заключается в преодолении самозванческих крайностей как индивидуализма, так и коллективизма, ничтожащих бытие либо в невменяемом человекобожестве, либо в невменяемом das Man. Как это назвать — персонализмом (С. А. Левицкий), новой архаикой (В. А. Савчук) или еще как — все равно. Главное — вменяемость, то есть личностность бытия.

Посттелесное «Я» как точка сборки свободы и ответственности

Очевидна историческая тенденция сужения границ «Я», границ личности как вменяемого, свободного и ответственного субъекта: от племени, общины, рода до психосоматической целостности индивида, к определенным этапам его жизненного пути (например, от 18 лет до наступления старческого маразма).

Ничто не мешает предположить, что сужение конуса «Я», свободы и ответственности может быть продолжено уходом вглубь тела под кожно-волосяной покров в стремлении к некоей точке с возможным последующим расхождением «по ту сторону точки» в некоем новом запредельном расширении. Но тогда — не является ли личность феноменом только нашего времени? Ее не было. Она есть. Но ее может не быть.

Более того, эта тенденция сужения границ вменяемости и личности может быть продолжена в плане сужения границ человеческого «Я». Действительно ли ин-дивид неделим? Современный человек имеет множество «Я»: в социальных ролях, в своих движениях души, фантазиях, во сне и т. д.

Распавшаяся на иногда конфликтующие ипостаси личность — типичный образ современного искусства. Человек и ответственность перерастают и взламывают традиционные границы личности, которые совпадают с границами ответственности. И кто сказал, что процесс сужения границ ответственности (а значит — и личности) не может пойти вглубь? К ответственности составляющих и образующих индивидуальную личность частей?

Границы свободы и ответственности сузились настолько, что перешли в запредельное. Разве уже сейчас не возлагается ответственность не на целостную личность, а на стихии, процессы и системы, ее образующие и пронизывающие? Например, ответственность возлагается на наследственность, окружение, а то и на части тела и организма (нервная система подвела, «это не я убил — рука сама убила» и т. д.), а то и на отдельные социальные роли («разве ж это я убил, я бы не смог, но как зять» и т. д.). Или как в шекспировском Гамлете: «Не я виной, мое безумие!». И нет субъекта, нет человека. Он рассыпался на биологическое, социологическое, психологическое, религиозное и т. д. существа, а точнее — сущности. Об этой тенденции свидетельствует и обостренный интерес в конце XX столетия к так называемой «трансперсональной (то есть внеличностной) психологии», духовным практикам в духе Кастанеды, интегральной йоге Ауробиндо и т. п. Общим для всех них является поиск органической связи человека с бесконечным полем сознания (универсальным разумом или космическим сознанием), то есть выходом конкретной личности за рамки пространственно-временных и причино-следственных границ.

Современный человек находит детали своего облика, знакомые свойства, связи, структуры, но только не себя самого. Движется по направлению к себе, но никогда не достигает себя. Общество же оперирует человеком, исчисляет его статистически, его распределяют по организациям, используют его для разных целей. Человек, по словам Н. А. Бердяева, «проваливается в окружающий его предметный мир».

Эта деперсонализация, ничтоженье «Я» переходит на ничтоженье и распыление реальности, что проявляется в том числе и в искусстве, причем в искусстве — наиболее безобидным и неопасным для окружающих образом. Так, современные проза и поэзия, в отличие от постмодернистских, дающих опыт деконструкции, дают переживание «ускользания текста», а значит и ускользания и распада мира. Зачем показывать атомную войну или вселенское одичание (для этого достаточно СМИ), если можно показать одичание текста, его взрыв и агонию. В модернистском и постмодернистском искусстве распад поражает как бы основы языка — речи и письма, переносится на морфологический и даже фонетический уровень (футуризм — раньше, А. Горнон, Сигей — сейчас). Текст может как в «вакуумной поэзии»

зримо исчезать со страницы. Более тонкий вариант этого разложения — подрыв синтаксиса, грамматики, логики, стилистический диссонанс в опытах ОБЕРИУтов, В. Хлебникова, А. Платонова. Но уже в прозе и поэзии А. Драгомощенко, прозе Л. Петрушевской сталкиваешься с распадом и разложением на другом уровне и в другой среде. Достигается это языковыми средствами «гладкого письма», но эффект достигается не языковой: стилистика не нарушена, грамматика и морфология тоже, фраза построена правильно, мысль, вроде бы, серьезна, но утрачена мотивация их порождения, артикуляция и вербализация мысли расточают и уничтожают саму мысль, усилие вернуть утраченную мысль, чтобы снова ее потерять. Мысль не порождается движением текста, а рассеивается им, стирается. И это тем страшнее, что разрушается не смысл — он вполне локально нормален, — но как бы мир смысла, а значит и смысл мира, сам осмысленный мир как таковой.[207]

Тем самым как бы меняется отношение к литературе. За разрывом, несовпадением письма А. Драгомощенко с полем общего смысла стоит некий телесный опыт, хапос, лишенный смысла, прагматичной функциональности. И этот опыт непередаваем. Даже будучи поведан, он подрывает коммуникацию, потому что никто не в состоянии идентифицировать себя с этой телесностью, выскальзывающей из рамок социальной (общей) осмысленности. Сам А. Драгомощенко в романе «Китайское солнце» называет этот феномен «агонией установления нетождества»: «Мне не то чтобы нужно другое в высказывании, но по какой-то неотчетливо выражающей себя причине необходимо обессмысливание говоримого, сведение его в конечном счете к неартикулируемому остатку как к предвосхищению, бормотанию, нечленораздельному подземному гулу». В результате литература, искусство в целом становятся чем-то глубоко частным, связанным с головокружительным опытом непонимания, провалами в бытии, когда повествование, прошитое такими дырами, на них собственно и держится. А в конечном итоге это опыт переживания «анти-сатори», негатив просветления: «Но мир состоит из ложных признаков присутствия, и только укол соломинки в темя позволяет увидеть то, что неподвластно как знанию, так и молитве».[208]

Уже меняется культура и психология литературного творчества и чтения. В результате расфокусировки авторского сознания писатель и читатель меняются местами: первый распахивает душу, второй – в ней копается.[209]

Где и когда «Я»? Где и когда личность? К концу XX столетия эти вопросы звучат весьма нетривиально. Психологи и даже педагоги говорят о пренатальной (внутриутробной) стадии развития личности. Родителям впору как в «Стране водяных» Акутагавы испрашивать у неродившегося плода согласия на его рождение. Небывалой (до политических столкновений) остроты

достиг вопрос об абортах, трактуемых не как прерывание физиологического процесса — беременности, а как человекоубийство в полном смысле слова со всеми вытекающими нравственными и правовыми последствиями. Поневоле начинаешь вспоминать соратницу В. И. Ленина О. Лепешинскую, ставшую в советское время известным биологом и занимавшуюся воспитанием зиготы. Вообще, складывается впечатление, что еще немного и можно будет говорить о презиготной стадии развития личности.

Современная цивилизация с избытком потенциирует человеческое бытие. Упомянутые достижения генной инженерии и медицинских технологий. Гипертекстуальность циркулирующей в глобальном масштабе информации, нарастающие ее интерактивность и открытость любому пользователю. И одновременно — ее короткоживущий характер: некоторые сайты не живут в Интернете и суток. Мультикультуральность современного общества. Пластичность и динамичность современного менеджмента, требующего перманентного реинжиниринга бизнес-процессов... Все это выводит на первый план проблему «Я» как точки ответственности во всех этих связях, отношениях и процессах.

Но что такое это «Я» и как его идентифицировать? Обладает ли оно некоей «твердой десигнацией» подобно первым (индивидным) Аристотелевым сущностям или оно — вторая (общая) сущность, которая может фиксироваться в каждом возможном мире заново? Что что определяет: идентичность — множество личностных позиций или множество возможных позиций порождает проблему идентичности? Я отвечаю за все в ситуации мультикультуральности или Я ускользаю и меня надо каждый раз идентифицировать для установления идентичности?

Ничто не мешает предположить, что сужение конуса, достигшее «точки» (индивида), может быть продолжено последующим расхождением «по ту сторону точки». В этом вновь расширяющемся конусе вменяемым субъектом могут выступать уже части психофизиологической целостности (тела, организма), отдельные социальные роли, «стихии», образующие личность. Но это уже не будет ситуация классовой, национальной или какой-либо иной «коллективной» невменяемости. Субстанция свободы и ответственности станет виртуальной, уподобится иррациональным числам и станет недоступной здравому смыслу и обыденной практике.

Скорее «Я» станет «точкой ответственности» в стихиях, стоящих за видимым миром, «странником» по этим стихиям, «точкой сборки свободы» самосознающего «Я», которое не столько отделено от бытия, сколько вплетено в его ткань. Именно на это обращал внимание Г. Г. Шпет, когда писал, что «Я не отрезано и не отвешано по объему, а включено в целое мира».[210]

Если воспользоваться метафорой, предложенной Г. В. Флоровским, со-

гласно которому «тварь можно уподобить геометрической связке лучей или полупрямых, от начала или некоего радианта простирающихся в бесконечность»,[211] то «Я» представимо в качестве подобной лучевой структуры — то ли оначаленной, но неоконеченной, то ли оконеченной, но неоначаленной, то ли неоначаленной и неоконеченной, как пучок стихий. Именно такой образ имел в виду Г. Зиммель, когда писал, что «Я — пучок линий, развитий по различным направлениям, совершенствований, но дело не в них в отдельности, а в значении их для развития личностного единства».

Но человек не застревает на таких частичных «совершенствованиях», на сопричастностях, идентичностях, замыкающих его в своих единствах, превращающихся в ловушку das Man, когда сопричастность превращается в представительство. Полноценная личность не только и не столько представительствует от имени идеи, но и способна «иметь идеи», «рождать», формулировать их. Поэтому «Я», скорее, не «пучок стихий», нитей, вплетающихся в ткани бытия, прорастающих в нем, сколько странник по ним, челнок, плетущий неповторимый узор — то ли войлок, то ли ковер. С «Я» буквально «связывается» нить судьбы, в которую свиваются стихии, миры и возможности. Вплетаясь в нее, они и задают ее текстуру и узор. Прядение нитей человеческих судеб — хорошо известный мифологический сюжет. В античной мифологии богини судьбы — Мойры — именно этим и занимались: Лахесис вынимала жребий, Клото пряла нить, Атропос ее обрывала. Так же пряли нити человеческих судеб и древнеримские парки, скандинавские норны. Пряха по роду занятий и Баба-Яга из русских сказок.

Можно предложить и другую, более современную математическую метафору, если уподобить «Я» — всюду негладкой («ёжистой») функции, вроде функции Дирихле. Или, может быть, «Я» подобно волновой функции?

Но тогда границы свобода и ответственности, как и границы личности, утрачивают четкость Нового и Новейшего времени. Границы свободы в XIX–XX веках есть границы собственности (доля, кусок, объем). Если же в XX–XXI веках свобода приобретает пучкообразный вид или вид волны — где тогда ее границы? Она везде, где точка-Я, осознающего свою ответственность. Современный процесс дезинтеграции личности лишь заостренно подает этот непреложный факт: «Я» внеположено любому рассуждению и любому определению. Оно одновременно и главное действующее лицо, и неуловимо для характеризации.

Эти наблюдения непосредственно перекликаются с математической моделью сознания, предложенной Б. М. Полосухиным, согласно которому имеется прямая аналогия сознания с универсальной машиной Тьюринга,[212] с самоприменимостью.[213] Полосухинская модель удачно объясняет не только отличие. Поведение животного аналогично специальной машине Тью-

ринга, вынужденной пользоваться кодами, поступающими извне, тогда как универсальная машина Тьюринга способна к самоописанию процесса. Возможности такой машины к обучению практически безграничны. В терминах полосухинской модели находят решение некоторые проблемы эволюции, например объяснение множественности и разнообразия животного мира и единственности человека. Каждый биологичесий вид оказыватеся тупиковой специальной машиной, тогда как человек – носителем универсальной способности к самоприменению, за счет чего достигается автономия по отношению к внешнему миру.

Похоже, что механизмом формирования такой способности является именно рефлексия — самоприменение перекрученных и замкнутых на себя причинно-следственных связей. Рассмотренное ранее вменение ответственности и порождает самосозание как свободу самоприменения. И эта способность у всех людей как носителей сознания едина, в том смысле, в каком всеобщим и уникальным одновременно оказывается трансцендентальный субъект. Речь идет о единстве не органическом, а именно алгоритмическом, процессуальном, о едином способе переработки информации. Подобно тому, как самые различные телевизоры — ламповые и полупроводниковые, аналоговые и цифровые, цветные и черно-белые, самых разных марок, — давая разное качество изображения, тем не менее одинаково преобразуют информацию сигнала в изображение.

Отвечая на вопрос, поставленный в начале книги — что есть тело, плоть: универсальное чувствилище или налипшая на органы чувств среда? — можно сказать: и то, и то. Универсальное чувствилище среды, самозамыкаясь в рефлексии вменяемой ответственности, становится универсальным чувствилищем свободы.

Понимание «Я» как точки сборки ответственности, как волновой функции свободы, как странника по возможным мирам, как потенциатора бытия — и есть грядущие метаморфозы и открытия нравственности, предвестником которых является постмодернизм. Если я обречен смотреться в зеркало рациональных схематизаций, то я остаюсь в кругу невменяемости. Если «Я» — конструкт этих схематизаций, то собственно меня и нет. Но «Я» — не продукт, не результат, а путь. В целом мире. И познание возможно только через сопричастность этому целому. Истинное знание достигается не размышлением, оно — тот путь, тот сюжет, та траектория бытия, которые открылись вменяемому человеческому осмыслению.

Человеку – в ситуации постчеловеческой персонологии — нужно умудриться пройти между Сциллой и Харибдой: между биологическим доличностным и социально-коллективным послеличностным существованием. Как на пути из «биологии» в «социологию» не проскочить единственную

узкую тропинку, ведущую к самому себе? В современной ситуации вывернутого наизнанку социального бытия человечество снова начинает жить видом, а не индивидом. В. Маканин, оценивая феномен массового общества, отмечает, что «только на этом спокойном внеисторическом пути человеку воздастся самым высоким за все времена уровнем жизни. Взамен когда-то сделавших Европу Европой великих порывов индивидуального мышления человек будет жить пульсирующей биологической массой. На этом пути мы вновь набрели на почти заросшую тропинку "религиозно-мифологического движения духа", состоящего в едином сплаве. В нем пребывала наша первичная созидательная сила. И вот теперь под напором биологической массы заново обнаружилось это "примитивно-цельное мифологическое мышление"».[214]

Как обычно, раньше других ситуация постчеловеческой персонологии была если не осмыслена, то прочувствована в искусстве. Кубизм начала XX века, Пикассо, музыка А. Шенберга, абстракционизм Кандинского, лучизм А. Ларионова, аналитическое искусство П. Филонова, супрематизм К. Малевича были только провозвестниками нового мироощущения и миропонимания. Чем дальше, тем больше «традиционно говорить о "герое" или "персонаже" литературного произведения уже нельзя, поскольку в тексте присутствует не герой, но фокус пересечения полярных экзистенциалов, случайный центр психологических притяжений и отталкиваний, константа энергетического состояния группы и т. д. Человек рассечен и разбросан в протяженности повествования, идентификация проблематична: след голой ступни на песке, судорожно сплетенные пальцы, вкрадчивый шепот, равномерный гул механизма, клекот воображаемых птиц, раскрытые губы, раскрытая могила – в месиве "непосредственных данных восприятия" едва заметен антропоцентрический ориентир. Человек Пруста не имеет ничего общего с человеком Бальзака, герой Лавкрафта несравним с героем Эдгара По...».[215]

Возможно, с этим связан феномен жестокости современного искусства. Пребывая в спокойном и расслабленном состоянии человек не рапсположен ни серьезно думать, ни глубоко чувствовать. Для того, чтобы это произошло, человека надо лишить привычного комфорта души. Детектив, мелодрама, даже триллеры и хорроры не решают эту задачу, оставляя человека в уверенности развлекательности происходящего. Все пристойно и конвенционально — в пределах жанра, когда в конце концов добро и справедливость торжествуют.

Задача современного искусства заключается в том, чтобы лишить равновесия. Эстетический шок, делающий сознание гибким и пластичным, тербует нарушения всех привычных норм и запретов. Когда нарушены все мыслимые табу и почва уходит из-под ног, приходится искать новую точку

опоры — собственную. В «Пианистке» М. Хайнеке героиня режет влагалище бритвой. В «Острове» Ким Кидука — засовывает туда рыболовные крючки. Слабонервные девушки падают в обморок, пожилые мужчины — хватаются за валидол. Остальные — с отвращением смотрят на поп-корн в руках и задумываются о смысле жизни. Нынешнее искусство и художественная культура в целом стали сферой легального нарушения нравственности, как полигоном выработки самоопредления.

Выше уже неоднократно отмечалось, что наше время становится временем фактического осуществления титанического соловьевского проекта Сверхчеловечества, преодоления смерти и индивидуальной личности. Включая ее интенциональность. В самом деле, любая интенциональность, потенцирующая и преодолевающая бытие, подобна «доминанте» Ухтомского – очагу возбуждения, подавляющего остальные. Как говорил М. Минский в беседе с Д. Хорганом: «Если есть что-то, что вам очень нравится, то вам следует смотреть на это не как на то, что делает вам хорошо, а как на тип рака мозга, поскольку это означает, что некая малая часть вашего разума решила, как отключить все остальное».[216] Смысл подобен злокачественной опухоли?

Не преодолевается ли эта дисгармония на наших глазах? Преодоление конечности, постижения мира «в смысле» — объединение всех разумов в один? Наука добивалась успеха на путях анализа, то есть расчленения целого, омертвления живого в определениях, терминах и т. п. Новый уровень постижения и понимания может заключаться в синтезе, подобно соединению базовых компонентов в компьютере и исследованию последствий этого соединения. И вообще – не является ли искусственная жизнь в электронном мире компютеров частью более широкого процесса проникновения за сферу того, что происходило естественным путем? Тогда может выясниться, что «искусственная» жизнь позволяет отделить в реальности неизбежное от случайного. И это позволит оторваться от субстанции. Ведь жизнь — это то, что она делает, а не из чего она сделана.

Парадокс российского духовного опыта

В этой связи нельзя не сделать небольшое отступление в связи с резко бросающейся в глаза особенностью российского духовного опыта, которому свойственно стремление жить «по правде» («не по лжи») делает одной из основных ценностей российского духовного опыта нравственную личность, в своей самоотверженности готовой за правду пострадать. Образы героя, совершающего самоотверженный подвиг, или святого — подвижника самоистощания — и выражают эту ценность.

Высшим выражением нравственности, таким образом, оказывается страдание во имя идеи, готовность ради нее самому пострадать, но и других не пощадить. При этом нравственный максимализм в российском духовном опыте сочетается с правовым нигилизмом. Свобода, достоинство личности и право, как их гарант, ценностью не являются («праведнику закон не лежит»). Идеи права и свободы либо высмеиваются, либо отвергаются как проявление мещанства, филистерства, буржуазности, а то и как проявление слабой воли. Идея правового государства декларируется, но в сознании властей, как и граждан, не укладывается идея о подчинении власти закону — власть на то и власть, чтобы принимать свой закон («я начальник — ты дурак, ты начальник — я дурак», «закон — немецкий фокус», «закон что дышло — куда повернул, туда и вышло»). В православии, как известно, Благодать выше Закона. «Не согрешишь — не покаешься, не покаешься — не спасешься». Главное — чтобы человек был хороший. То есть знал бы он правду и за эту правду пострадал. Именно этот ценностный компонент объясняет многие реальности современной российской политической жизни,[217] необъяснимые, а то и просто абсурдные и иррациональные для внешнего наблюдателя. На этом ценностном комплексе очень многое основано в русской культуре. Можно даже говорить о своеобразном культе униженных и оскорбленных: от русских святых — невинных страдальцев — до темы «маленького человека» в русской литературе, от народничества до самоуничижения интеллигенции.

Главное же — самоценность страдания лишает позитивного ценностного содержания реальность. Российский духовный опыт глубоко и принципиально апофатичен. Этот мир и жизнь в нем сами по себе лишены ценности. Жизнь «здесь и сейчас» — юдоль страдания, нравственного испытания. Ценностью является жизнь в мире ином: в потустороннем мире, в светлом будущем, «за бугром». И в этой жизни я могу лишь пострадать, пройдя испытание перед жизнью в мире ином. Причем чем больше я пострадаю в этом мире, тем больше мне воздастся в мире ином.

Реальная жизнь в реальном мире оказывается лишь переходом, дорогой в мир иной, а человек — лишь путником на этой дороге страдания. Дорога же отменяет нормы, оправдывает отказ от них, а то и выворачивает их наизнанку, порождая культуру амбивалентной нравственности.

В русской классической литературе выявилась и глубоко осмыслена характерная для российского духовного опыта склонность к социальному экспериментированию на грани гибели с включением себя самого в качестве главного действующего лица такого эксперимента. Такова жизнь не только персонажей, но и авторов: А. С. Пушкин, М. Ю. Лермонтов, Н. В. Гоголь, А. Блок, С. Есенин, В. Маяковский, М. Цветаева, В. Высоцкий, Вен. Еро-

феев... Социологические исследования свидетельствуют о массовом характере этой установки для российских мужчин 20–55 лет, т. е. трудоспособного и детородного возраста. Причем эта установка имеет явно угрожающие размеры — вот статистика причин смерти российских мужчин в этом возрасте за 1998–1999 годы: самоубийство — 28,8 %, болезни сердца — 28,8 %, несчастный случай — 25,2 %, убийство — 7,8 %, отравление алкоголем — 6,85 %, прочие болезни — 6,8 %, ДТП — 5,2 %.[218] Из этой статистики следует, что главная причина мужской смертности — не уровень жизни, а низкая ценность самой жизни, пренебрежение ею.

Уход от реальности, ее отрицание в своем предельном выражении являют вневременной эсхатологизм — конец времени, конец света и последний (Страшный) суд над этим миром, торжество окончательной справедливости, Правды, перед которой все равны. А что может быть справедливее конца света? Перед смертью все равны. Это равенство энтропии, смерть развития, справедливость нирваны.

Отсюда постоянный российский спор с историей, отрицание конкретного времени во имя вечности, полное пренебрежение человеческой жизнью (точнее, еще одна мотивация такого пренебрежения) и особое российское смертобожие. Эсхатология и танатология как национальный опыт. И в российско-советской истории этот народный эсхатологизм весьма цинично использовался в военных и экономических авантюрах, «стройках века» и т. п.; в российском духовном опыте этот мир и эта жизнь ценностями не являются.

Нравственность ухода от реальности не коренит человека в ней, лишает его мотивации к конструктивной деятельности, к ответственным отношениям с другими людьми. Воздаяние возможно только «после жизни». Человек оказывается не в состоянии своим трудом сделать свою жизнь (и жизнь своих близких) счастливее. Поэтому труд в российском духовном опыте не является ценностью. «Птицы небесные не сеют и не жнут, но корм имеют», или, как сказал поэт, «Птичка Божия не знает ни заботы, ни труда...». А авва Дорофей написал одинокому иноку: «Брат! Истинный труд не может быть без смирения, ибо сам по себе труд суетен и не вменяется ни во что». Не удел человеческий — думать о своем достатке: «Бог дал, Бог взял».

Именно в этом ценностном комплексе коренится так называемый «утопизм» российской ментальности. Но важно понять, что этот утопизм (от безответственной маниловщины до агрессивного революционаризма) — не причина, а следствие апофатизма. Напряженный труд не может быть источником достатка, он всего лишь один из компонентов страдания в этой жизни. Ему противопоставляется творчество — единовременный акт богоподобного творения «вдруг», «из ничего», сродни чуду.

Поэтому «утопизм» есть проявление и выражение отрицания ценности этого мира и труда в нем в сочетании со стремлением к богоподобному, а то и богоборческому творчеству. Спорить с Богом из-за слезинки ребенка (отвергая из-за этой слезинки и Бога, и мир), но палец о палец не ударить, чтобы вытереть эту слезинку — характерный сюжет российского духовного и исторического опыта.

Личность, человеческая индивидуальность, таким образом, не является ценностью российского духовного опыта. Она выступает элементом, средством реализации и воплощения общности, всеединства, соборности, симфонической личности и т. п., которые, собственно, и являются ценностями. Проявлением этого ценностного комплекса и является знаменитый российский коллективизм. Речь при этом идет не о коллективе, образованном для реализации общности интересов, их балансе, необходимости сотрудничества, а просто о некоем «мы» (одного барака, двора, класса, очереди и т. д.), коллективе, который всегда прав потому, что он коллектив. Поэтому каждый, кто начинает говорить о своих интересах, безнравственно противопоставляет себя коллективу, «ему больше всех надо», он «высовывается» и т. п. Зато любой самозванец получает право говорить от имени всего коллектива: от имени всех рабочих, всех русских, «как мать и как женщина» ...

Всеединство распространяется на мир в целом, что создало, например, предпосылки возникновения и развития философии русского космизма. Но важно понять, что и он, вплоть до блестящих технических идей Циолковского и Чижевского, коренится в идее, что «всяк за всех в ответе».

Апофатизм и всеединство связаны и с особым трансцендентализмом, «неотмирностью» российского самосознания. Даже современные опросы свидетельствуют, что только 1,9 % опрошенных считают нормальным жить сегодняшним днем, не ставя трансцендентных целей.[219] «Всечеловеческое призвание», мессианизм и прочая причастность неотмирным целям и смыслам порождают, во всяком случае применительно к социально активным, образованным слоям, «двойную идентичность», реализующуюся через отождествление себя с кем-то или чем-то вне России: с каким-то «общемировым делом», с теми, «кто нуждается в нашей помощи», «со всеми угнетенными». В этом плане освобождение угнетаемых Турцией христиан, гражданская война в Испании, «борьба за мир», Куба, «защита негров в США», война в Югославии, даже движение стиляг в 1960-х — явления однопорядковые.

Ранее я много писал об этом российском повышенном интересе к трансцендентному, общему, если не универсальному. В своем апофатизме российский духовный опыт разительно отличен от протестантского и американского духовного опыта, ориентированных на настоящее и на реальность «здесь и сейчас», на ее фактичность и конкретность.

Но — парадокс: при всей ориентированности на трансцендентное и возможное и отстутствии интереса к настоящему доходящему до эсхатологизма российско-советский духовный опыт характеризуется стремлением *реализовать* некие конкретные утопии, спустить небеса на землю, «здесь и сейчас» воплотить Царство Божие.

Как отметил недавно М. Н. Эпштейн,[220] XX век продемонстрировал две модели развития: (1) «реализации возможностей» как сужения их до одной, желательной и обязательной реальности, следствием чего является отсечение других альтернатив, принесение их в жертву одной, реализуемой и требующей единомыслия — модель, осуществленная в Восточной Европе и Азии; (2) развитие не от возможного к реальному, а от реального к возможному — не случайно к Западной Европе и Северной Америке, где эта модель была реализована, так часто применяется ее квалификация «общества возможностей». И время показало преимущества последней модели.

Своеобразными символами такого общества являются всеобъемлющие системы кредита и страхования, переводящие повседневную жизнь в сослагательное наклонение. Человек живет на средства, которые он *мог бы* заработать (кредит), и платит за услуги, в которых *мог бы* нуждаться (страховка). В первом случае человеку оплачиваются возможные формы своего благополучия: дом, машина, телевизор... Во втором он платит за свои возможные несчастья: болезнь, аварию, безработицу, увечье, скоропостижную смерть... Например, оплачивается не лечение, а возможность лечения, само же лечение почти ничего не стоит. Или — оплачивается не посещение парка, а возможность его посещать на основе долгосрочных абонементов или membership'а. Человек живет в доме, который дан ему в модусе возможности: он может стать его, если в течение тридцати лет будет регулярно вноситься плата. Кредитные и страховые компании занимаются именно тем, что расчитывают с максимальной точностью все возможности жизни гражданина, исходя из его возраста, здоровья, образования и т. д. Они имеют дело не с ним самим, а проекциями его будущих возможностей. В политике опросы общественного мнения, рейтинги превращают выборы в многоступенчатый спектакль, где одни сослагательные допущения стимулируют и инициируют другие. Политика оказывается не только и не столько «искусством возможного», сколько искусством «овозможнивания» реальности. Потребитель покупает не столько товар, сколько возможность «вдохнуть аромат джунглей», «вернуть беззаботность молодости» и т. д. Имидж вытесняет реальность, придавая ей вторичный, виртуальный характер некоей гиперреальности. И все это можно помножить на достижения современных информационных

технологии, Интернет, интерактивные мультимедиа, порождающие буквальную виртуальную реальность, играющую все бóльшую роль в образовании, банковском деле, индустрии развлечений и т. д.

Современный Запад — буквально цивилизация возможностей. Человеку, выросшему в обществе первой модели, с ее тяжкими реальностями, обычно трудно включиться в эту игру возможностей, где все скользит на грани «если бы», где одна возможность приоткрывает другую, а вся реальность состоит из чередования возможностей, которые сами по себе редко реализуются. Американцы часто продают еще не выкупленные дома и покупают, опять же в кредит, другие, еще более дорогие дома, обогащаясь по восходящей своих возможностей, переходя с одной кредитной линии на другую. Тем самым создается непрерывная цепь или даже сеть возможностей, в которой все труднее уловить хотя бы одно «реальное» звено.

Российский духовный опыт с его глубоко укорененным апофатизмом, аутизмом по отношению к «этому миру» обладает колоссальным творческим потенциалом, что проявлялось и проявляется в историческом процессе, развитии культуры, личностных биографиях — факт широко известный и общепризнанный. Но этот потенциал творчества находится в вопиющем противоречии с российской социально-политической и экономической практикой. Думается, что этот парадокс будет будоражить еще не одно поколение.

III. ОНТОФАНИЯ СВОБОДЫ

Творение: тело как онтофания свободы. Культура как опыт (де)сакрализации: семиозис воплощения. Лента Мёбиуса бытия: Dasein. Ничто в ничто: апофатика свободы и творящая пустота. Инфраструктура свободы. Воля как потенцирование бытия. Свобода как результат вменения ответственности. Свобода и индивидуализация. Конец власти и реальности как реальности. Онтофания свободы и асимметричность этики возможного. Рациональность телесности как онтофании свободы и ответственность.

Творение: тело как онтофания свободы

Тело — открытая система.[221] Оно не может существовать в органическом единстве независимо от внешних воздействий, без вещественного, энергетического и информационного обмена с окружающей средой. Только так и может существовать конечное существо. Смысл и осмысление — удел такого конечного существа, пытающегося постичь бесконечный мир, пытающегося укорениться в нем. Поэтому тело осмысленно, а смысл — телесен. Выше уже достаточно говорилось о теле смысла и смысле тела. В данном же контексте речь пойдет о реализации свободы — в творении телесного.

Воплощаясь, свобода порождает не только телесное, но и его производные: собственность и ответственность. По сути дела, само тело и есть первая и основная собственность. На нее наслаиваются другие формы собственности (семья, власть, государство, экономика и т. д.), которые, как показал еще М. Штирнер, и образуют многообразие форм человеческого бытия.[222]

Творчество, творение есть создание нового, не бывшего. Поэтому творчество не- и внекультурно. Культура всегда и везде — норма, образец. Творчество же— инобытийно, метафизично, прорыв в (из) трансцендентное. Оно — реализация свободы, «дыры в бытии», внебытийного фактора бытия.

Тогда возникает ряд вопросов:

— что есть трансцендентное инобытие;

— как оно воплощается в бытие;

— кто или что есть субъект творения;

— роль в этом процессе человека, личности.

Так по порядку их и рассмотрим.

Трансцендентное — не реально, внебытийно и добытийно. Точнее, его бытие метафизично в старом добром смысле – сверх- и за-физично. Но с ним как-то надо обращаться. Как? Доступно ли оно человеческому опыту? Как соотносится с телесным?

Думается, что ответ напрашивается. Трансцендентное не только и не столько не реально, сколько возможно. Это сближает его с сакральным (священным, не профанным). И аналогия эта весьма эвристична.

Например, тело, плоть, тварь оказывается проявлением трансцендентной внебытийной свободы. Оно наполняется смыслом как проявление бесконечного в конечном. Как уже не раз подчеркивалось, смысл – характеристика конечного существа, реализующегося в бесконечном мире. Оно, будучи ограниченным в пространстве-времени, вынуждено занимать какую-то позицию, точку зрения. Это и есть источник и природа смысла.

Человек не может жить в неупорядоченном мире, парализующем отсутствием ориентиров, непредсказуемостью, иллюзорностью. Как конечное существо, оказавшееся в бесконечности, он стремится найти в этой бесконечности некую структуру, порядок, устойчивость, закон. Отсюда и попытки прорывов в трансцендентное, в иное, к сверх- и метареальному, тому, что задает и упорядочивает эту реальность. Именно в этом заключена природа любой мифологии — обыденной, религиозной, политической, научной. Миф открывает человеку бóльшую реальность, чем сама реальность, то, что, собственно, делает реальность реальностью. Сама реальность предстает лишь проявлением чего-то более реального, истинно реального, сакрального. Природа, «естественное» оказывается выражением чего-то «сверхъестественного», неразрывно с ним связанным.

В этой связи М. Элиаде говорит о социальном бытии как иерофании (от греч. *Hiero* — священное и *phania* — проявление) — проявлении священного.[223] Прослеживается прямая параллель с его теофанией — воплощением бесконечной Божественной сущности в конечном существе. Но теофания — одна из форм иерофании как онтофании.

Так, религиозный человек может жить только в окружении, пропитанном священным, которое дает ему опору и ориентиры в жизни, способность действовать. Аналогично и любому специалисту-эксперту, инженеру важно знать стоящие за действительностью законы природы, права и т. п., рациональные или иные схемы. Знание сакрального (священного и сокрытого) как знание подлинной реальности дает человеку не только ориентиры в жизни, но и силы, могущество к преобразованию реальности, эффективной деятельности вообще, возможность ставить цели и стремиться к их достижению. Поэтому человек постоянно наполняет окружающий мир смыс-

лами, выстраивая его под некое «священное». Например, освоение новых территорий, даже населенных до этого иными этносами, всегда сопровождалось и сопровождается неким ритуалом «освящения» как «сотворения заново», т. е. повторения первичного акта преобразования хаоса в космос.[224] Строительство жилища в традиционных культурах космогонично, воспроизводит миф творения сущего, а само «жилище располагается рядом с axis mundi, т. к. человек желает жить в “Центре Мироздания”, иначе говоря, в реальном».[225]

Только сакрализованный мир существует реально, имеет подлинное бытие, которого так жаждет человек, испытывающий метафизический ужас перед хаосом, окружающим его мир. Неизвестное, неосвещенное пространство за пределами этого мира не есть для него бытие, для него это небытие. Поэтому жертвенный столб понимается как Небесный Столб, поддерживающий Небо, его разрушение ведет к катастрофе, переживаемой как конец света. Этнографами был неоднократно и на разном материале зафиксирован факт, когда разрушение культовых объектов и сооружений вело к тяжелой депрессии, охватывавшей все племя.

Сакральное — ресурс бытия, ворота свободы, источник творения. Любая мифология не только и не столько повествует о созидательных деяниях богов и героев, сколько описывает различные, иногда драматичные, выходы священного в мир. Ритуалы, церемонии, праздники создают священный отрезок времени, некий прорыв священного в мир. Более того, каждый миф показывает, каким образом реальность начала существовать, идет ли речь о реальности в целом или о каком-то ее фрагменте. «Повествуя о том, *как* вещи возникли, миф объясняет сущность этих вещей и косвенно отвечает на другой вопрос: *почему* они появились на свет? “Почему” всегда встроено в “как”».[226]

Потому религиозный человек и стремится расположиться в Центре Мира, у самого истока абсолютной реальности, поближе к вратам, которые обеспечивают ему общение с богами. Сакральное – окно, дверь в небо. Оно обеспечивает переход из одного способа существования в другой. Так икона, согласно П. А. Флоренскому, — не просто изображение сакрального, а буквально — окно в мир священного, обеспечивающее возможность общения с ним.[227] Алтарь — буквально вход в мир высшей реальности.

Сакральное трансцендентно, но определяет переход из хаоса как аморфного, количественного, однородного пространства в космос как пространство структурированное, качественное, неоднородное. Иерофания подобна синергетическим процессам, ход и направленность которых определяется внеприсутствующими аттракторами. В этом плане, аттракторы трансцендентны, а иерофания сакрального — синергетична.

Обычно в коллективном бессознательном царство свободы — небо. Самим своим фактом существования — иное. Бесконечное, вечное, абсолютное, могущественное. Оттуда приходят главные стихии: буря, гроза, дождь. Оттуда светит солнце. Там источник света и тепла. Там обитель богов — небожителей. В противоположность нёбу земля, как низ, — граница смерти и одновременно источник рождения. Человек же — срединное существо, попирающее землю и устремленное к небу. В своей телесности он подобен дереву, корнями уходящему в землю, а крона которого тянется к небу и солнцу. Космическое древо — фундаментальная универсальная метафора человеческого бытия.

Тело — космос человеческого бытия. Через него, уподобляя ему окружающую действительность, человек познает и осваивает мир. В некоторых языческих культах, да и в классическом психоанализе входом в иное и одновременно выходом из него является вагина. Фаллос же приобретает культовое значение именно как средство контакта с трансцендентным, потусторонним, способным инициировать его на рождение нового «из ничего».

В традиционных культурах тело, равно как и жилище — прямой аналог упорядоченного космоса. Речь идет даже не об аналогии, а прямом соответствии. И окружающий мир, и жилище, и тело — не что иное, как некая позиция, положение, система жизнеобеспечения, данная человеку. Космичность тела, его связь с гармоничной целостностью мира, прямое соответствие этой целостности лежит в основе восточной медицины. Понимание тела как микрокосма лежало в основе и европейского гностицизма и эзотеризма. Как «органопроекцию» — продолжение или замену, развитие органов тела, понимал познание и технический прогресс П. А. Флоренский.[228]

Культура как опыт (де)сакрализации: семиозис воплощения

Каждая культура создает островки упорядоченности бытия. Выстраивание иерархии бытия (инфернальной, земной и небесной) – всегда выход в трансцендентное, за пределы видимого физического мира. И это не просто наивные грезы наивного воображения или «не продвинутого» разума. Если нет всеобщей органической связи всего сущего, значит, в мире царит беспредельная и безнадежная пустота, а любое нечто возникает чисто случайно, необязательно, нет иерархии как необходимого условия перехода от низшего состояния к высшему, целое распадается на несоставимые части, жизнь и смерть неотличимы друг от друга, «слепой космос равнодушно скалит зубы из ничто в нечто, из нечто снова в ничто, не обращая внимания

или вообще игнорируя существование так называемых разумных существ, которые на секунду-другую вспыхивают в темноте».[229]

Поэтому предположения наличия некоего упорядочивающего центра, наличия у него творящей воли всегда были питательной средой мистических, религиозных, метафизических поисков, ведущих к созданию соответствующих культуральных мифологем. Принцип иерархии составляет не только основу иудео-христианской тезы или платонизма. В этом же кругу остаются и рациональные научные представления о происхождении мира, которые десакрализируют реальность только по букве, но не по духу. Во-первых, всякие научные представления и концептуализации коренятся в неких фундаментальных метафорах, уподоблениях, а значит тоже зависят от культуры.[230] А во-вторых, — и это главное — все они все равно реализуют свободу.

В ряде культур практикуется не только снижение значимости, пренебрежение и даже подавление телесности.[231] Большей частью такое неглектирование тела обосновывается приоритетностью духовности, сознания. Однако исторический опыт упорно показывает, практика неглектирования не дает свободы духа — очевидными примерами являются опыт православия, отвергающего трехмерные изображения тела, и ислама, исключающего любую изобразительную образность. Этот этико-эстетический опыт радикально отличен от опыта католичества с акцентом на скульптурные образы и протестантства с его широким применением непосредственной телесной практики.[232]

Вообще, как уже отмечалось, любое уподобление, любая метафоризация и есть придание трансцендентному, сакральному статуса реальности, и наоборот — придание сакрального смысла (подлинной реальности) сущему миру феноменов. Всякие уподобления не просто идеи, а и пережитый опыт. А человеческая жизнь — достояние не только человека. Она космична, составляет часть единого гармонически целостного универсума. В этом плане она — открытая система с трансчеловеческой структурой, в конечном счете, не ограниченная только человеческим способом бытия. Это наполняет и тело, и жизнь смыслом. Индус, обнимающий жену, отождествляет ее с Землей, а себя с Небом. Для даоса это будет слияние янь с инь. Австралийский абориген одной морфемой обозначает лопату и фаллос. Уподобление дыхания ветру, глаз — солнцу, волос — траве — это не просто поэтические образы. Более того, сами поэтические образы основаны на этой открытости личностного и телесного бытия миру в целом.[233] Одновременно такая метафоризация есть условие осмысления. Таким образом, уподобление, метафоризация осуществляет перенос трансцендентного в мир, осуществляет его в мире культуры, транслирует человеку структуры мира.

Иерофания космогонична. Поэтому сакральное в любой культуре есть космогоничная модель порождения мирового порядка. Возможно, что различия в космогоничных сюжетах мифологии и есть главные различия между культурами. Культура дает представление и о сакральном времени: обряды, ритуалы, праздники не только дают прорывы из времени текущего, профанного — в сакральное. В них повторяется космогоническое творение, они творят культурный онтос. Так приравнивается экзистенциальный статус трансцендентного и сущего, реализуется онтологический импульс «Да будет!».[234]

Наверное, главный дискомфорт культуры постмодерна, культуры означающих без означаемых, состоит именно в утрате сакрального, а значит и реального. Мир предстает плоским пространством сосуществующих дискурсов — не более.

Давно уже замечено, что красота — духотворна и нравственность ее весьма сомнительна, а справедливость — идеологична. Думается, дело в том, что красота — интуитивное представление о гармонично целостном, трансцендентном. Она космична, буквально — «от Бога», выражает представление об уникально неповторимом в гармонично целостном мире. Именно поэтому красота, эстетическое столь связаны с идентичностью и символизмом. В этом плане красота принципиально несовместима с идеей равенства, она принципиально и изначально «несправедлива». Тогда как всякое равенство технологично. Прежде всего — как выражение и основание технологии власти, законов, права. В этом смысле равенство — рукотворно, выражает степень рационального освоения человеком действительности.

Наверное, поэтому технология справедливой власти, ее процедур — центральные проблемы либерализма, тогда как всякий фундаментализм, тоталитаризм, национализм и т. п. тяготеют к символизму и эстетизму.[235]

Сакральное внебытийно и внекультурно, т. к. творит новую реальность. И при этом — творит, задает новую культуру. Давно уже отмечена «парадоксальность» сакрального: с точки зрения культуральной, нормативной, профанной, оно — чудовищная девиация. Чаще всего, это жертвоприношение — уничтожение тварного, тела, убийство, нередко — человекоубийство. Примеров тому несть числа: от ритуального каннибализма, человеческих жертвоприношений до распятия Сына Божия. Даже в некоторых нынешних религиозных сектах, во всяких тоталитарных сообществах, в криминальных кланах, молодежных субкультурах действует тот же механизм, когда «человек стремится подражать своим богам и верит, что поступает именно так, даже тогда, когда предается поступкам, граничащим с безумием, мерзостью, преступлением».[236] Можно сказать, что сердцевину

любой культуры и ее нормативности задает недопустимое в обыденной жизни, анормативное, преступление.

Но что делает сакральное реальным? Ответ, в принципе, напрашивается. Сакральное вводится в культуру и тем самым становится социальной реальностью посредством символизации, с помощью знаков и значений. И хорошо известны виды такой символизации и соответствующих знаков:

— первичные знаки — сами предметы и инструменты социально-культурной деятельности, имеющие собственное значение, когда означающее и означаемое совпадают;

— знаки с несобственным значением, в которых означающее и означаемое не совпадают;

— индексы, когда означающее находится в причинно-следственной связи с означаемым;

— иконы, находящиеся с означаемым в отношении подобия;

— символы, не имеющие никаких «естественных отношений» со своими значениями, когда связь означающего и означаемого чисто конвенциональна, задается некоей культурной традицией.

С индексными и иконическими знаками связаны соответствующие основные виды магии: контагиозная и гомеопатическая. Первая апеллирует к отношениям части и целого, причины и следствия. Например, когда пытаются, воздействуя на часть предмета или тела (осколок, ноготь, волос, пища), добиться определенных целей относительно самого предмета. Вторая апеллирует к отношению подобия, когда манипуляции с изображением, рисунком, фотографией предполагают воздействие на изображаемый предмет. В принципе, эти фундаментальные отношения сохраняются и в современной науке. Так, прямым аналогом контагиозной магии является эксперимент, а моделирование – прямой аналог магии гомеопатической.

Символы, в свою очередь, также имеют свою систематизацию. Стоит напомнить только, что наиболее развитой системой символов является язык и за время исторического развития цивилизации языковые средства прошли радикальное развитие от языка жестов и звуковой речи через письменность и печать к современным электронным средствам языковой коммуникации.

Животное распознает мир через генетическое a priori. Генетический «код» делает мир «его миром». Аналогично язык — русский, английский, японский, любой другой — задает a priori личности, задавая код, делающий мир «моим миром». И этот мир всегда — русский, японский, китайский... Язык, как «путеводитель по культуре», выполняет программирование личности конкретной культурой. Платон, Аристотель, Гегель, Хайдеггер, Витгенштейн – великие исследователи этой возможности языка.[237]

В узелке на память, в пирамиде, в книге, в дискете, в техническом инструменте, в научном приборе проявляется то глубинное и существенное, что отличает регуляцию деятельности и сознания человека как существа исторического. Если опыт исторического человека рассматривать как специфический вид памяти, то особенность такой «памяти» отнюдь не в объемных характеристиках, а в качественно ином характере. От непосредственных запоминаний и удерживаний впечатлений человек переходит к опосредованным, с помощью социальных средств позволяющих ему регулировать и направлять свою память и опыт. Причем делается это в историческом развитии все более осознанно, целенаправленно и дифференцированно. С этой точки зрения, любое средство, предмет и продукт социальной жизнедеятельности выступает средством распредмечивания опредмеченного в нем социального опыта, регуляции этого опыта. Именно посредством такой вспомогательной системы детерминаций человек вырвался из зависимости от природных условий, обрел способность приспособления к среде не за счет эволюции homo sapiens как вида, а за счет «эволюции» самой системы стимулов и детерминаций своей жизнедеятельности.

В этом плане элементы социальной действительности, любые элементы культуры носят «знаковый» характер, поскольку оказываются связанными с определенными значениями и смыслами, в качестве которых выступают определенные программы социально-практической деятельности. Вещи, рассматриваемые как знаки определенных культур, обладают семиотичностью не меньшей, чем языковые тексты. Национальный костюм, постройки и утварь, в принципе любая вещь обладает целым спектром значений (функций), определяемых видом деятельности, в котором они фигурируют.[238] Словесный текст является лишь частным случаем реализации модели мира наряду с другими знаковыми системами: жилищами, орудиями труда, предметами быта и т. д. Каждая вещь существует, указывая на другие вещи, с которыми она находится в реальном взаимодействии, и чем шире круг этих взаимодействий, тем она осмысленнее.

Предметы и явления действительности становятся знаками, лишь когда они используются как средство распредмечивания опредмеченного в них социального опыта, т. е. как средства осмысления действительности. Знаком оказывается «всякий искусственно созданный человеком условный стимул, являющийся средством овладения поведением — чужим или собственным».[239] Значения знаков суть социально-практическая деятельность. Поэтому когда мы говорим о детерминации осмысления действительности, то имеем в виду регулирующую роль самой социальной практики. Ее средства (орудия и предметы) выполняют свою знаковую функцию, распредмечивая опредмеченное в них значение: либо собственное, либо не собствен-

ное (как это имеет место в случае с языковыми знаками, сквозь которые «просвечивают» другие значения).

Знаки, будучи связанными с программами социальной деятельности, служат средством фиксации, хранения и распространения социального опыта. Своим объектом воздействия они имеют сознание человека, а целью — изменение характера осмысления действительности.

Передача социального опыта осуществляется, прежде всего, путем прямого вовлечения в совместную деятельность. Поэтому первичными знаками выступали (и выступают сейчас в процессе индивидуального развития) непосредственно орудия и предметы социальной практики. Особую роль при этом играют орудия труда. Неосознанно выработанные, также неосознанно, путем подражания, передаваемые от одного индивида к другому, трудовые операции, опредмеченные в орудиях труда, были сначала эквивалентом знака, т. е. способом социального воздействия на индивидуальное поведение. Точнее орудия труда были и есть не эквиваленты знаков, а собственно первичные знаки, имеющие собственное предметное значение. Однако, по мере усложнения и дифференциации общественной практики, все меньше остается возможностей для непосредственной передачи социального опыта. Возникает необходимость в объектах-заместителях. Появляются знаки, по которым судят о других, находящихся с ними в причинной связи: жесты, признаки и т. п. Кроме этих — индексных — знаков, начинают использоваться также знаки иконические, не имеющие реальной связи с обозначаемым, но внешне подобные им: рисунки, схемы, подражательные звуки.

Следует подчеркнуть, что изначально и индексные, и иконические знаки предназначались не только и не столько для целей коммуникации, сколько для целей познания и практического освоения мира. Даже в таких формах, как магические.

Полный разрыв замещаемого с замещающим происходит в языке, где эти стороны знака становятся «независимыми». Обусловлено это тем, что языковые знаки являются знаками вторичными, знаками знаков. Их функция состоит в передаче социального опыта без непосредственного обращения к средствам практики, уже осмысленным в деятельностном контексте.

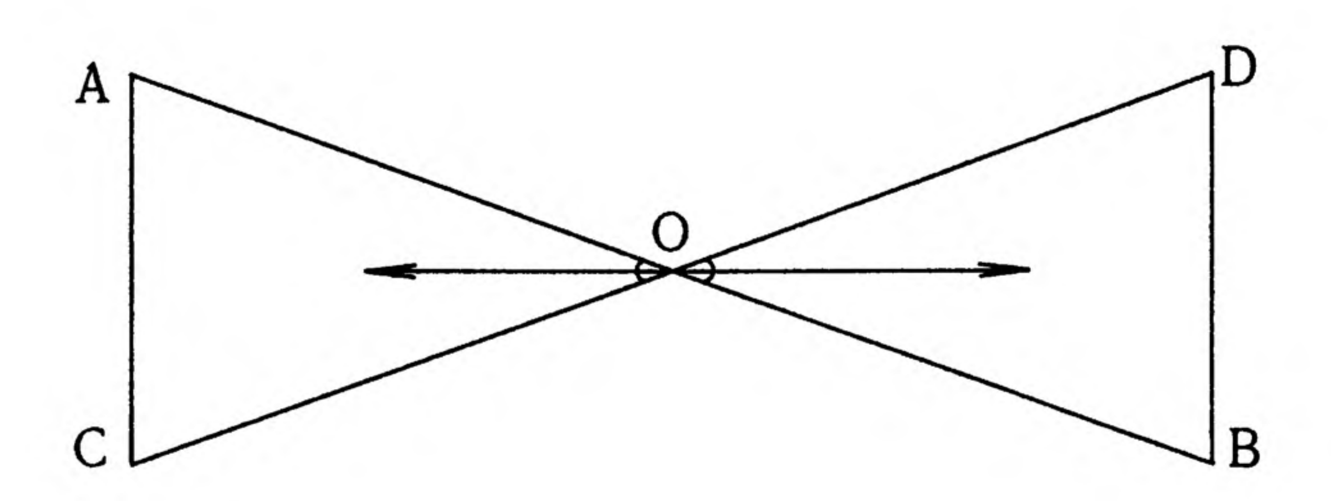
Традиционное отождествление знака и языкового знака вряд ли является корректным. Оно обусловлено большей явностью, эксплицитностью соотношения означающего и означаемого в языке по сравнению с другими знаковыми системами. Эксплицитность эта предопределена несобственностью значения языковых знаков. Поэтому, в определенном плане, осмысление природы языкового знака является ключом к знаковому анализу в других сферах практики. Этим объясняется и феномен большей изученности языковых знаковых систем по сравнению с другими.

Ч. У. Моррис был не так уж далек от истины, когда утверждал, что «понятие знака может оказаться таким же фундаментальным для науки о человеке, как понятие атома для физики, химии, а понятие клетки для биологии».[240] Эта роль знака заключается в его посредующей роли в освоении и осмыслении человеком действительности: «детерминация со стороны смыслов и значений... составляет специфическую детерминацию человеческого бытия».[241] Знаковые механизмы, средства и детерминации познания и осмысления являются выражением и результатом конкретной динамики социальных и личностных факторов развития человеческого познания и опыта. Поэтому простое различение в знаковой структуре означающего и означаемого — именно на этом останавливаются адепты постструктурализма — при всей своей эвристичности нуждается в дальнейшей детализации и уточнении.

В предыдущих работах мною был экстрактирован инвариант идей Г. Фреге, Б. Паскаля, Ф. де Соссюра, В. Гумбольдта, Г. Г. Шпета, П. А. Флоренского, А. Н. Леонтьева и других относительно содержания смысловой структуры и уровней осмысления.[242] Исходным является различение в любом элементе культуры, рассматриваемом как знак, двух сторон: означаемого, то есть содержания той деятельности, того опыта, с которым связан и к которому отсылает данный знак, а также означающего — собственно материальной формы знака, с помощью которой он выполняет свою знаковую функцию. Такой формой может быть материал, из которого изготовлен предмет, пятна краски, звук, телодвижения, электромагнитная запись и т. д. и т. п.

В структуре означаемого, в свою очередь, можно вычленить два основных компонента: во-первых, социальное значение — собственно социально-культурную программу, некий культурный инвариант, и во-вторых, личностный смысл, значение этого социального значения для конкретной личности.

Соотношение материальной формы знака, социального значения и личностного смысла подобно соотношению в двух треугольниках, образованных пересечением двух прямых.

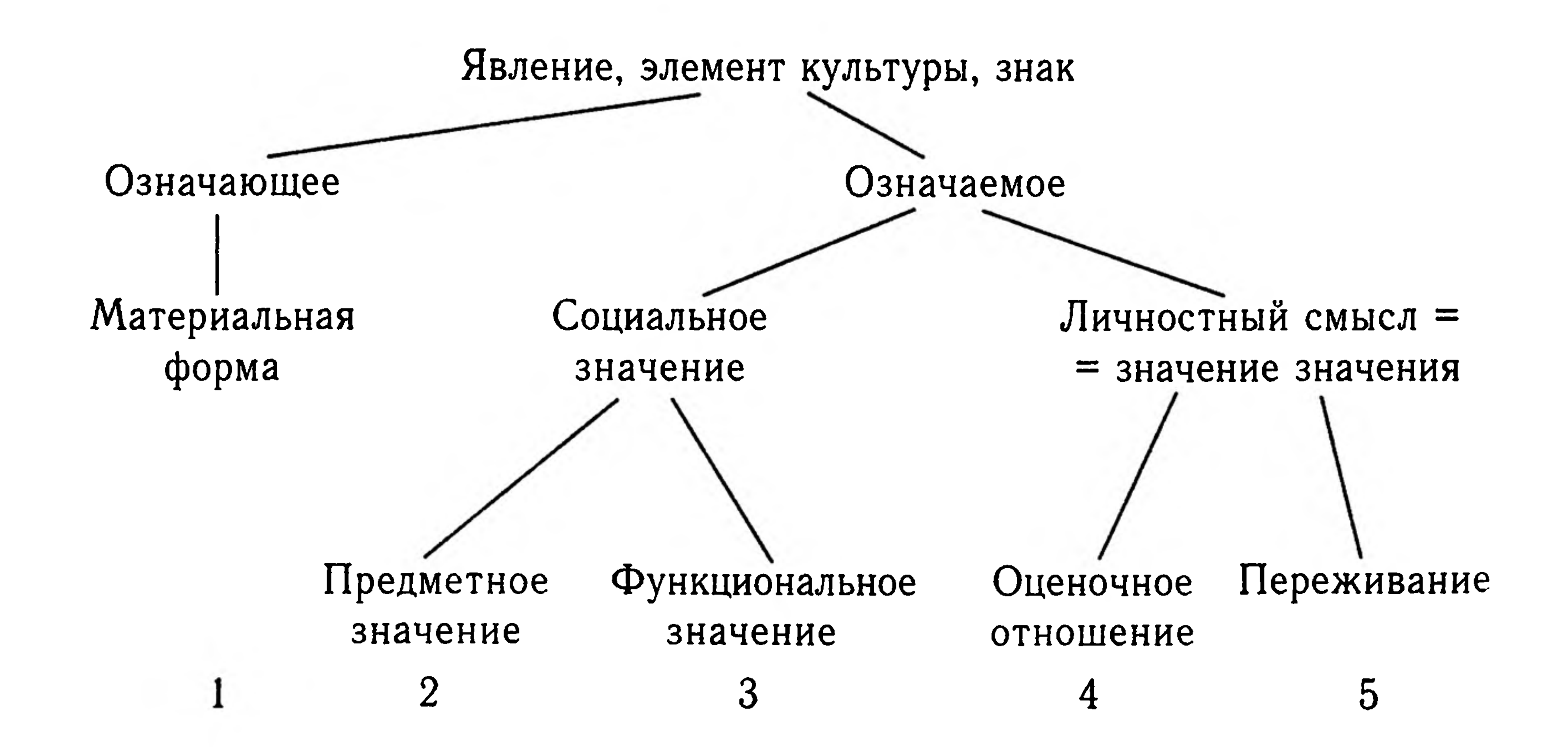


Эти два треугольника имеют общую вершину и общий угол при этой вершине. Все остальное (конфигурация, площадь и т. д.) у этих треугольников могут быть самыми разными. Личностный смысл подобен этим треугольникам. Люди общаются ради смыслов. Но возможно это только при двух условиях: наличии материальной формы знака (общей вершины) и инварианта социального осмысления — социального значения (общей величины угла при общей вершине). Например, слово «лето» у каждого вызовет свой поток ассоциаций (личностный смысл): у кого-то это будет отдых на море, у кого-то — лес, грибы, ягоды, а у кого-то — огород, огород, огород... Но все понимают, что речь идет о некоем словарном инварианте социального значения, самом теплом времени года.

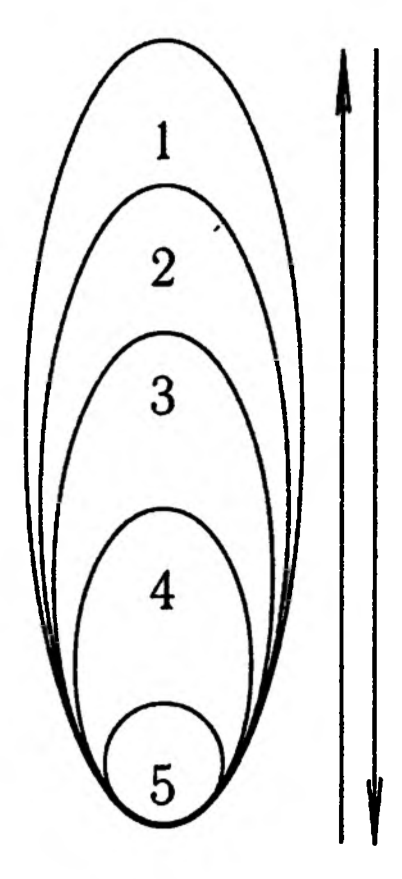
В социальном значении можно вычленить также два аспекта: предметное значение — предметное содержание опыта — и функциональное социальное значение — собственно технологическое содержание программы деятельности. В принципе, различение предметного и функционального социального значений соответствует различению объема и содержания понятия. Эти логические характеристики являются точным концептуальным выражением данного различения. Кроме того, предметное социальное значение может быть собственным, отсылать к материальной форме знака (например, стол имеет самого себя в качестве предметного значения), и несобственным (например, слово «стол»). Языковые знаки в своем обычном употреблении имеют несобственные предметные значения.

В личностном смысле также можно вычленить два аспекта: оценочное отношение личности к данному значению и переживание этого отношения, непосредственный опыт ощущений и восприятий.

Эту систематизацию можно представить в виде схемы:



Эти компоненты могут быть выстроены в структуру, подобную детской «матрешке»:



Прохождение этого ряда сверху вниз демонстрирует процесс усвоения социального опыта, его субъективацию (распредмечивание, понимание). Прохождение же этого ряда снизу вверх — объективацию (опредмечивание, воплощение) опыта. Компоненты смысловой структуры предстают также уровнями осмысления: идентификацией, референцией, интерпретацией, оценкой и эмпатией (сопереживанием, вчувствованием).

Центральную роль в смысловой структуре и в осмыслении играет функциональное социальное значение, которое задается соответствующими видами нормативно-ценностных систем культуры: функциональными, научно-техническими, художественными и идеологическими. Каждый из видов нормативно-ценностных систем задает соответствующие блоки осмысления (интерпретации): функционализацию, конструктивизацию, стилизацию (эстетизацию) и символизацию.

Один и тот же элемент культуры может иметь функционально инвариантные смысловые характеристики (например, топор должен состоять из топорища и собственно топора с лезвием и обухом), может иметь различные конструктивные исполнения (топор может быть металлический, каменный и т. д.), выполняться в различном стиле и иметь различные символические характеристики (например, обусловленные использованием в ритуалах).

Социальные значения не сводимы ни к собственно предмету или обозначаемому другому предмету, ни к ментальному образу этого предмета. Они — и здесь ведущую роль играют функциональные смысловые социальные значения — суть характеристики способов деятельности с данной вещью, система связей и функций предмета. Эта система и воссоздается в процессе и в результате осмысления, которое, по сути дела, есть процесс

11 Зак 3560

создания и воссоздания программ социально-практической деятельности, выявления и осознания идеи «сделанности» предмета. Причем сам предмет выступает как единство значения и его воплощения.

Выделенные аспекты фактически подчеркивают единую деятельностную природу смыслового содержания опыта: предмет деятельности (предметное значение), способ деятельности (функциональное смысловое значение), отношение к этой деятельности (оценка) и ее переживание. «Повторяются, возвращаются не смысловые аспекты в их предметности (т. е. отвлеченные от личностной активности), а моменты живого ощущения деятельности, активности. Деятельность не теряет себя в предмете, а снова и снова чувствует единство в себе самой, в напряжении души и тела».[243] Такое единство есть единство личностного переживания деятельности. Причем особую роль в сохранении и возврате чувства единства деятельности играет ритм. На этом основана роль ритма в организации трудового процесса, поэтической речи, в изобразительном, пластическом искусстве. Очевидно, можно говорить о фундаментальной смыслообразующей функции ритма.

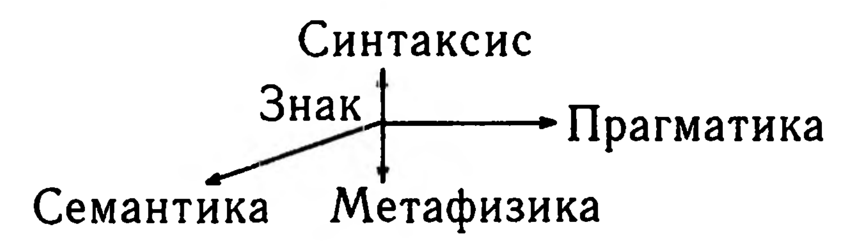
Смысловое содержание социального опыта предстает, таким образом, как целостная система, элементы которой — материальная форма знака, социальное значение (включающее предметное и смысловое значения) и личностный смысл (включая оценочное отношение и переживание) — суть уровни осмысления. Прохождение компонентов смысловой структуры от материальной формы (ее идентификации в восприятии) через социальное значение вплоть до глубин личностного смысла предстает как поэтапное погружение в смысловое содержание опыта. Обратное прохождение этих уровней дает представление о поэтапном воплощении, опредмечивании и объективации социального опыта.

Личностный смысл не просто наслаивается на социальное значение, выражая отношение индивидуального сознания к надындивидуальному значению, выражая индивидуальное отношение к надындивидуальному значению.[244] Содержанием как оценки, так и переживания являются оба основных компонента социального значения (предметный и смысловой) как ценностное отношение к деятельности и ее предмету, а также как переживание этой деятельности. Поэтому точнее будет сказать, что систематизация смысловых компонентов может быть представлена в различных моделях в зависимости от целей анализа. С позиций анализа уровней опредмечивания и распредмечивания социального опыта достаточна упомянутая модель. С позиций теоретико-познавательного и логико-семантического анализа центральным звеном является предметное значение, на которое наслаиваются смысловое значение и компоненты личностного смысла. С позиций психологического анализа центральным моментом становятся феномены и диспозиции созна-

ния — компоненты личностного смысла, рассмотрение которых приводит к выявлению в них деятельностно-предметного содержания.

Учет этих компонентов смыслового содержания опыта важен и при анализе эффективности социальной коммуникации, особенностей осмысления действительности в научном познании и в искусстве, политической деятельности и юриспруденции, различных форм религиозности. Смысловая структура предстает как бы направленной вглубь ее содержания, выражая соотношение социального и индивидуального в динамике реализации опредмеченного социального опыта и осмысления. Очевидны и источники трудностей некоторых концепций и подходов, связанные с абсолютизацией акцента на отдельных компонентах смысловой структуры. Если общесемиотические и аналитические построения связаны с акцентированием материальной формы и предметных значений, то феноменология и герменевтика в духе философии жизни акцентуируют роль неповторимых феноменов индивидуального сознания. Обе крайности совпадают в главном — они в частностях ищут целое, тогда как конкретное живое осмысление предполагает актуализацию полной смысловой структуры опыта. Нет проблемы выбора между интуитивизмом, растворяющим смысл и осмысление в индивидуальной психике, и трансцендентализмом, превращающим смысл в самодовлеющую сущность. Скорее имеются два полюса — предметно-вещный и индивидуально-феноменологический, между которыми реализуется процесс опредмечивания социального опыта.

Таким образом, раскрывается роль личностного смысла и персонификации как источника бытия. «Бытие коренится в сердце души человеческой». Так открываются перспективы «глубокой семиотики». Поскольку же речь идет о поле сугубо человеческого, личностного самоопределения, и именно личность, ее сознание является источником, средством и результатом смыслопорождения, то это измерение может называться также личностным (персонологическим). Так или иначе, но такой подход подобен переходу от двухмерного, плоскостного рассмотрения к стереометрическому, дающему анализу глубину (высоту). Из плоскости явленной дискурсивности анализ как бы ныряет вглубь, уходя к корням и источникам смыслопорождения, получая возможность рассмотрения его динамики.



В некотором смысле такой подход аналогичен переходу в физике от кинематики, прослеживающей траектории движения к динамике, рассмат-

ривающей силы, порождающие это движение. Поэтому такой подход можно было бы назвать «семиодинамикой». Однако использование такого термина требует дополнительных уточнений и обобщений. Поэтому применительно к кругу рассматриваемых в данной работе вопросов я предпочитаю называть такой подход «глубокой семиотикой» («deep semiotics»). Этот термин напоминает «deep play», используемый Д. Бентамом в его «Theory of legislation», когда он говорит о процессе порождения законодательства. Однако это совпадение случайно и предлагаемая концепция «глубокой семиотики» не зависит от бентамовской интуиции.

Очевидно, неспроста для Х.-Г. Гадамера и большинства прочих читателей текстов Ж. Дерриды остается загадкой: почему понимание и чтение с пониманием Деррида называет метафизикой?[245] Понимание — смыслопорождение, а смысл — всегда инобытиен, связан с прорывом к трансцендентному.

Предпосылки и ряд идей, важных для развития глубокой семиотики, содержатся в работах М. М. Бахтина, Н. М. Бахтина, Г. Г. Шпета, П. А. Флоренского, Л. С. Выготского, А. Н. Леонтьева — авторов, с которыми может быть связана прерванная традиция теории и философии знаков. Обычно выделяются две семиотические традиции: семиотика, восходящая к американскому прагматизму Ч. Пирса и Ч. Морриса, и семиология, восходящая к Ф. де Соссюру и французскому структурализму. Думается, однако, что можно говорить и о третьей традиции, восходящей к В. Гумбольдту, В. Вундту, А. Фосслеру, В. Марти и продолженной упоминавшимися русскими авторами, подчеркивавшими особую роль личности и ее сознания в формировании и развитии знаковых систем и смысловых структур.

При этом именно постчеловеческая персонология как онтофания свободы, современная ситуация посттелесности открывают глубинные механизмы семиозиса.

Лента Мёбиуса бытия: Dasein

До XIX столетия разум, сознание были имманентно рациональны. К. Маркс, Ф. Ницше, а затем и З. Фрейд обнаружили в них способность к ложности, обнаружили их социальность, зависимость от отношений с другими людьми. Раскрытие социально-культурной природы сознания открыло дорогу его редукции к языку. Собственно под знаком «озабоченности языком» (Х.-Г. Гадамер) и прошло развитие философии XX столетия. Позитивизм, логический эмпиризм, аналитическая философия, философская герменевтика, критический рационализм были лишь проявлениями

этой озабоченности, которая получила, пожалуй, наиболее полное выражение в логомахии и грамматоцентризме французского постструктурализма. Человеческое бытие предстало царством дискурса, самодостаточных означающих, не имеющих означаемых референтов.

В этой ситуации главным становится вопрос: каким образом означающие без означаемых порождают значение и смысл? Бахтинская идея смыслопорождения как «взаимооплотнения» смысловых структур[246] оказывается недостаточной. Взаимодополнительность рисунка и фона, буквы и пробела также не решают проблему. И ключевую роль играет вопрос о теле, придающем смыслу глубину и предметность.[247]

Можно согласиться, что смысл телесен в том плане, что копулятивен *as puzzle*. Но что есть части этой мозаики? Откуда они?

Похоже, что они (reference) порождаются самозамыканием неких цепочек в петли в духе ленты Мёбиуса, гравюр М. Эсхера или подобны двойной спирали ДНК.[248] Это самозамыкание порождает целостность, самодостаточность — самозамыкание каузальностей, порождающее *causa sui*. Иначе говоря, самозамыкание означающих порождает означаемое (reference, die Bedeutung). А вот смысл (sense, Sinn) возникает как оплотнение другими, за счет копуляции в *puzzle*. Reference телесно в том смысле, что самореферативно (ДНК, генетический код, вирус).

Таким образом, тело, телесное есть целостность самозамкнутого на себя означающего без означаемого.[249] Таким образом, за счет подобных самозамыканий означающие без означаемых порождают значения и смыслы как структуры, как информацию.[250] Но как может считываться эта информация и кем? И если смысл телесен, в том смысле что копулятивен подобно мозаике, то кто рисует узор?

Чтобы описать телесное, надо разомкнуть целое. Поэтому никакое целое не в состоянии описать само себя непротиворечиво. Всякое такое размыкание есть омертвление живого. В конечном счете, впадающее в противоречие вроде апорий Зенона. Потому что для такого описания надо разомкнуть целое. Любое описание, семантическое задание предмета есть выход в контекст, выход на метауровень. Поэтому, чтобы самой reference распознать собственную reference, необходим выход в out, в позицию вненаходимости, во внешний контекст. И absolute Out is God.

Если сам носитель этой reference попытается познать себя, он попадает в петлю. Но это и есть проблема трансцендентального субъекта! Который подобен слепому пятну в глазу – само, будучи невидимым, обеспечивает возможность зрения. И слепое пятно, и трансцендентальный субъект, выступая необходимым условием познания, ускользают от познания, как только становятся предметом этого познания.

Можно сказать, что, подобно слепому пятну, трансцендентальный субъект есть точка сборки субъекта, в которой соединяется перекрученная «петля Мёбиуса» бытия. Причем эта точка сборки есть в любом месте этой петли. Чтобы означающие без означающих самозамкнулись на себя, чтобы лента стала лентой Мёбиуса, необходим выход в другое измерение. Другими словами, приобрести некое добытийное качество, потенциирующее, овозможнивающее бытие. Речь идет не о чем ином, как о свободе.

Свобода – не «дыра в бытии» в духе Ж.-П. Сартра, а добытийное и внебытийное начало бытия. И познавательный доступ к ней имеет только сознание личности, как сущности, способной к саморефлексии и осознающей себя трансцендентальным субъектом. Тем самым личность, ее сознание становятся чувствилищем свободы, «бóльшим человека, чем сам человек».

Так из бесконечности пакуются конечные телесности, которые потом могут распаковывать бесконечные смыслы (в духе В. Налимова).[251] Эти телесности — буквально точки сборки свободы.[252] Сами же для себя они — трансцендентальные субъекты.

Каким же образом утверждается, «экзистирует» (в терминологии М. Хайдеггера) сама эта слепая точка? В этой связи воспользуемся главным результата развития онтологии – хайдеггеровской концепцией Dasein (вот-бытия).[253] По весьма небезосновательному мнению ее автора, «онтология Dasein представляет собой скрытую цель и постоянное, более или менее явное требование всей истории развития западной философии».[254] Только на основе экспликации онтологии Dasein, выделения его онтологического глубинного устроения возможно «понимание бытия, которое лежит в основе всякого отношения к сущему и ведет его за собой».[255]

Но носителем свободы, носителем конкретных интересов, задающих векторы интенциональности, является и может быть только личность. Только через нее, посредством нее реализуются культура и язык. Именно она задает принцип единства множества форм, потенциируя, овозможнивая бытие. Согласно И. Канту в таких характеристиках самосознания «Я» как personalitas transcendentalis (Я-субъект) и personalitas psychological (Я-объекта) не содержится подлинная и центральная его характеристика. Подлинной и центральной характеристикой является personalitas moralis. Личность – не только общечеловеческое трансцендентальное самосознание или также эмпирическое сознание Я-объекта, а, включая эти обе характеристики, еще и Я-ответственное, некий собственный способ (модус) самосознания.[256]

Именно уникальная позиция личности определяет направленность к прорыву в трансцендентное, прорыву в иное — как имманентное свойство

сознания. «Неверно, что интенциональное отношение к объекту выпадает на долю субъекта только вместе с наличным объектом и благодаря наличию объекта. Субъект в себе интенционально структурирован. Как субъект он направлен на...».[257] Иначе говоря, направленность (интенциональность) субъекта не зависит от объекта, а есть характеристика самого субъекта, возникающая с самим появлением свободного, т. е. ответственного и вменяемого, субъекта как personalitas moralis.

Только в этом случае возникает столь специфический способ бытия, о котором можно говорить как об интенционально структурированном объекте — существующем не только в плане простого наличия, но и в плане Dasein, которое экзистирует. Согласно М. Хайдеггеру, именно экзистенция является способом бытия Dasein, отличающим его от «иметься в наличии» (наподобие вещи). «Та черта, которая различает экзистирующее и наличное, заключается именно в интенциональности. Что Dasein экзистирует, означает, в числе прочего, что оно *есть* так, что в своем бытии соотносится с наличным, с наличным не как субъективным. Окно, стул, вообще какое-то наличное сущее в самом широком смысле никогда не экзистирует, поскольку оно не может соотноситься с наличным при помощи интенциональной направленности-на. Наличное только налично — среди прочего наличного».[258]

Речь идет не об изначальности субъективности. Наоборот. «Нельзя, исходя из понятия субъекта, решить что бы то ни было относительно интенциональности, поскольку она представляет собой существенную, если не исходную, структуру самого субъекта».[259] По мнению М. Хайдеггера, традиционное понимание субъекта и объекта весьма сомнительно именно в силу игнорирования глубинной роли интенциональности. Она «не есть ни нечто объективное, наличное как объект, ни нечто субъективное в смысле чего-то такого, что происходит внутри так называемого субъекта, чей способ бытия остается полностью неопределенным. Интенциональность ни субъективна, ни объективна, но она и то, и другое вместе в некотором куда более исконном смысле, поскольку интенциональность, принадлежа экзистенции Dasein, делает возможным то, что это сущее, Dasein, экзистируя, соотносится с наличным».[260]

Другими словами, Dasein экзистирует именно в силу интенциональности, т. е. не объективности, а персоналистичности. И именно личность, personalitas moralis оказывается онтологическим условием трансценденции, прорыва в иное. Воспользуемся еще раз лапидарными формулировками М. Хайдеггера. «Во-первых... интенциональность не есть наличное отношение между наличным субъектом и наличным объектом, но структура, которая образует характер отношения, присущий способу действия Dasein

как такового. Во-вторых... интенциональная структура отношений не представляет собой чего-то такого, что было бы имманентно так называемому субъекту и только еще нуждалось бы в трансценденции. Интенциональное устройство отношений Dasein есть именно онтологическое условие возможности всякой трансценденции. Трансценденция, трансцендирование принадлежит сущности того сущего, которое (на ее основе) экзистирует как интенциональное. Интенциональность есть ratio cognoscendi трансценденции. Трансценденция же есть ratio essendi интенциональности в ее различных видах».[261]

Итак, самозамыкание на себя порождает некую самодостаточную целостность, способную занять уникальную позицию, обладающую характеристикой интенциональности как «направленности-на», способностью вступать в отношения с наличными вещами и предметами. Но само оно, как самосознание, не в состоянии описать самое себя, потому как само по себе оно не что иное, как замыкающаяся на саму себя петля. Именно с этим связан глубокий смысл Лейбницевых врожденных идей и Кантовых априорных форм чувственности. Они задаются в момент рефлексивного самозамыкания самосознания.

Наличность же, существование в качестве наличного бытия, явления есть не что иное, как разомкнутость (выявленность, распахнутость)[262] «ленты Мёбиуса» самосознания. Дадим опять слово М. Хайдеггеру: «...экзистенции Dasein принадлежит *разомкнутость наличия*. В этом – условие возможности *открыть наличное*. Способность стать открытым, т. е. воспринимаемость наличного, предполагает разомкнутость наличия. *Воспринимаемость основывается*, с точки зрения условия своей возможности, в *понимании наличия*».[263] Размыкание петли Dasein и есть трансцендирование в иное, подключение к бесконечности, распаковка новых смыслов.

Бытие коренится в сердце души человеческой. А та оказывается чувствилищем свободы — трансцендентного, добытийного источника (потенциатора) бытия.

Ничто в ничто: апофатика свободы и творящая пустота

В «Хасидских преданиях» М. Бубер приводит притчу о маггиде Дов Баэра из Межрича, который говорил: «Творение Небес и земли – это развертывание Нечто из Ничто, нисхождение высшего к низшему. Но цаддиким, своим подвижничеством извлекшие себя из телесного мира... доподлинно видят, понимают, представляют мир, еще пребывающий в состоянии небытия, предшествовавшего творению. Они превращают Нечто обратно в Ни-

что. И это еще большее чудо, ибо оно начинается с самого низа. Ибо сказано в Талмуде: "грандиознее первого чуда – чудо последнее"».[264] Онтология и гносеология как чудо I и II. Творение мира: из ничто – нечто. В этом плане онтология подобна чуду I. Познание свободы: познание ничто в нечто. В этом план гносеология подобна чуду II.

Мир – замкнутая на себя пустота. Кризис современной культуры, о котором шла речь в начале книги, раскрыл это во всей полноте. Погоня за реальностью обернулась порождением симулякров, не имеющих отношения к реальности, но порождающих ее в каком-то новом безосновном виде. В этой ситуации поиски означаемого подобны срыванию листов с кочана капусты в поисках окончательной истины, внезнаковой подлинной реальности, лишенной спасительных «ширм» культуры. Гениально описанный Л. Толстым в «Смерти Ивана Ильича» такой процесс оставляет человека наедине со смертью. Крах коммунизма, строившегося на основе познания истинных законов общественного развития и «во имя человека», показал, что это дорога в никуда. Те же, кто все-таки решился добраться до ядра, обнаружили там пустоту, которую с холодным отчаянием изображают В. Пелевин и В. Сорокин.

Одно замечание в связи с этим. Экзистенциальный ужас, о котором много писали Б. Паскаль, Ф. И. Тютчев, С. Киркегор, М. Хайдеггер и другие, не есть небытие. Это утрата бытия, а еще точнее – угроза утраты бытия как утраты осмысленного бытия. Разрушение, обвал смысла и осмысленности — не их отсутствие, а именно угроза утраты, угроза краха. Вот он, смысл, был — и его не стало. Вот он есть и его может не стать. В этом плане творение – Страх Божий, отчаянное бегство от себя. Если сущее – только я, то моя смерть есть смерть всего, и тогда — кто меня спасет? Поэтому спасение – бегство от себя, трансцендирование в иное.

Исчерпавшая себя «парадигма капусты» уступает место «парадигме лука», «в которой культура строится как раз на губительной для своей предшественницы пустоте.... В "парадигме лука" пустота — не кладбище, а родник смыслов. Это — космический ноль, вокруг которого наращивается бытие. Являющаяся сразу всем и ничем, пустота – средоточие мира. Мир вообще возможен только потому, что внутри него – пустота: она структурирует бытие, дает форму вещам и позволяет им функционировать».[265] Если в «парадигме капусты» хаос снаружи упорядочивается порядком, спрятанным в глубине, то в «парадигме лука» хаос – зерно мира, творящая пустота, из которой растет космос. Смыслы не открываются, а выращиваются.

Чрезвычайно показательна в этом плане философия имени (знака), развивавшаяся в работах П. А. Флоренского и А. Ф. Лосева. В обоих случаях речь идет об уникальных попытках построения семиозиса на основе право-

славной апофатики, восходящей к имяславию.[266] А. Ф. Лосев, например, прямо начинает с меона – ничто, из которого произрастают смысловые уровни знака – вплоть до символа. Эти попытки фактически представляют собой альтернативу традиционной семиотике и семиологии и чрезвычайно важны для развития «глубокой семиотики».

Мир пуст. Он заполняется при появлении человека, точнее – личности, с ее стремлениями и потенциями. Возникают отношения, связи. Мир структурируется, наполняется смыслом.

Традиционно знание, наука есть объяснение сущего из другого сущего, то есть редукция сущего к сущему. В этом плане любое объяснение сводится к формуле «X есть не что иное, как Y». В том числе возможна редукция психического к физическому или наоборот. С точки зрения классической рациональности позади нагруженного значениями жизненного мира расположен «единственный» мир точного естествознания, индифферентный к смыслу, вращающийся в себе самом механизм. Кризис философии и методологии науки второй половины XX столетия показал, что природа – декорация исторического, культурально нагруженного жизненного мира человека. В этом плане Э. Гуссерль и М. Хайдеггер оказались правы – бытие не редуцируется к сущему, мир – к тому, что происходит внутри мира, а смысл – к фактам.[267]

«Данные» всегда есть знаки природных явлений, к которым мы имеем далеко не полный доступ. Все модели и законы – приближения, догадки. Любая модель подобна роману: она может быть убедительна, но, как и роман, она лишь подобна реальности — частично вымысел, частично реальность. Поэтому все модели хороши в опровержениях, но не в доказательствах. Подобно персонажу романа или пьесы, модель может резонерствовать о природе, но сама она не есть реальность, которую она «представляет».

Благодаря современной науке человек все больше осознает, что живет в мире означающих без означаемых, что природа и вселенная ускользают от него, что универсум, фиксированный в сложных экспериментах и подтверждаемый техническими успехами, чувственно и наглядно уже не представим. Все умеют пользоваться электричеством, но что оно такое само по себе? Дальше наивного представления о «потоке электронов», открываемом поворотом выключателя, не идет практически никто. «С исчезновением чувственной данности исчезает и сверхчувственное, а с ним и возможность трансцендировать в мысли и понятии все конкретное».[268] Не удивительно поэтому, как писал один из столпов физики XX столетия, что новая вселенная «практически недоступна, но даже и немыслима», поскольку «как бы мы ни пытались воссоздать ее в мысли, получается нелепица, которая, возможно, не так абсурдна как “треугольный круг”, но гораздо нелепее, чем “крылатый лев”».[269]

Наука и техника не столько упорядочивают хаос в разумный космос, сколько погружают человека в странный и чуждый ему мир.

При этом наука и техника одновременно, убедительно показывают, что мир, предвосхищенный в теории и подтвержденный в эксперименте, всегда может стать действительным, но только будучи осуществленным человеком. В результате человек, благодаря своей миросозидательной способности, фактически загоняет себя «в тюрьму к самому себе».[270] Наше воображение, наша мыслительная способность неумолимо отбрасывает нас к самому себе, запирая в границах нами же созданной системы.

Никто из создателей неевклидовой геометрии не задумывался о возможностях ее практического применения, пока в теории относительности эта игра ума не получила ошеломляющее эмпирическое значение. После этого стало ясно, что возможность опытного применения нельзя исключать даже для самых причудливых конструкций чистой математики.

Что это? Проявление старой доброй пердустановленной гармонии математики и физики, духа и материи, человека и мироздания?

Так связан, съединен от века
Союзом кровного родства
Разумный гений человека
С творящей силой естества.
Скажи разумное он слово
И миром новым естество
Всегда откликнуться готово
На голос родственный его.

Ф. И. Тютчев

Не означает ли это, что всякий образ рационального воображения потенциально реален? Или «тут же шевелится подозрение, что полученные нами данные именно из-за их ошеломительной слаженности не имеют ни малейшего отношения ни к макрокосму ни к микрокосму, а скорее отвечают правилам и структурам, характерным для нас самих и нашей познавательной способности»?[271] Не тщетны ли все усилия человека в точности и на опыте познать что-либо помимо себя? Не смотримся ли мы постоянно в собственное отражение? Даже не в отражение, а просто в самих себя?

Любое познание направлено, обусловлено целями, задачами, а значит нагружено идеалом и оцениванием (как степенью достижения идеала) и, значит, субъективно. Но дело даже не в этом. Мир сам по себе для нас — вакуум: физический и семантический. Структурируем из этого вакуума (ничто) нечто, некую реальность (вещи, предметы, частицы, автомобили

и прочее) мы своим мышлением, представлениями. Учитывая же, что наше сознание и мышление всегда имеют конкретную языковую форму, можно сказать, что за всеми построениями науки и техники, искусства и права стоят языковые метафоры. Конструкции означающих порождают означаемое. Открытия в науке, прозрения в религии, откровения в искусстве, изобретения в технике — все это, как результат прорыва в иное, как результат потенцирования и овозможнивания бытия, социально-культурно оформлено языком конкретной культуры.

Все было и будет: «атомы», «молекулы», «элементарные частицы», «поля»... Может не быть человек! Главная угроза — исчезновение не биологического организма, а сознания, «души». Поэтому все учения о бытии суть учения о сознании, суть персонология. А бытие есть смысл, поскольку персонологичное бытие (Dasein) — осмысление и смыслообразование. В том числе и «атомы», и «молекулы», и «поля».

С этой точки зрения всякая форма вещи, так сказать, ее дизайн (design как буквально de-sign), не есть проект, некая техническая функция, а всегда граница, очерчивающая бытия, результат диалога с Другим вещи, результат стремления укорениться в бытии, граница приращения вещью смысла как граница приращения ею бытия.[272] В этом плане «дизайн» есть граница сакрального и профанного, искусство — ресакрализация, а техника — репрофанизация бытия. С другой стороны, искусство, тиражируясь, становится техникой, а техника, эстетизируясь, искусством. Действительно, как было показано мною ранее, искусство, эстетизация как способ осмысления действительности, связано с рассмотрением вещи в «несобственных» нормативно-ценностных системах.[273] В контексте культуры всегда продуцируется некий знак. В случае его самозамыкания (приобретения собственного предметного значения) в определенных нормативно-ценностных системах — обыденного опыта, научно-технических, художественных или идеологических — он приобретает конкретный смысл, как социальное значение, т. е. соответственно функциональный, конструктивный, стилевой или символический.[274]

В этом смысле собственно дизайн — в узком, стилевом понимании — как несобственность употребления есть категория более общая, чем искусство. Если искусство подобно производству товаров, то дизайн подобен PR, обеспечивающему с помощью социальной коммуникации введение этого товара в социльно-культурный контекст. Дизайн — дискурс, риторика вещей, артикуляция их смысла. В нем утрачивается референт, и мы вновь имеем дело с означающими без означаемого. Происходит смещение с проблемы «форма-содержание» (а значит — соотнесение с означаемым) на границу и контур выражения содержания. Фрактально множество таких кон-

туров — «кустящаяся» идентичность границы вещи. Поэтому «уместность» дизайна обусловлена выражением возможных смыслов состояния и потому выражает естественность, «искренность» самой вещи.

Если, как уже отмечалось, смысл всегда на границе, есть результат оплотнения, то дизайн есть контур бытия. В этом плане можно сказать, что сущностные формы (эйдосы) неизменны, но изменчивы (фрактальны) границы, абрис этих эйдосов.

Осмысление (понимание), смыслообразование, как порождение смыслов, и есть бытие как со-бытие, «участное мышление», как Dasein, имеющее design (набросок, множественность возможностей реализации), как отпускание вещей в место их свершения, как выражение интенциональности бытия, его волевого интонирования. Как писал М. М. Бахтин, «наиболее вразумительным в языке является не слово, а тон, сила, модуляция, темп, с которым проговаривается ряд слов, — короче, музыка за словом, страсть за этой музыкой, личность за этой страстью, стало быть, все то, что не может быть написано».[275]

Но кто или что — субъект творения? Или поиск такого субъекта, сами представления о нем подобны представлениям о причинах, искусственно рвущих всеобщую взаимосвязь, вырывающих из нее некие локальные участки? Думается, что скорее всего последнее. Поиски причин, «истинного актора», подобно смыслу, тоже следствие конечности разума, выделяющего, вырывающего из тотального контекста конкретные взаимосвязи.

Недоступная человеческому (ограниченному, конечному) разуму всеобщая взаимосвязь и есть Абсолют, трансцендентный именно в силу недоступности постижения бесконечного конечным.

Именно в этом плане свобода, как абсолютная потенциальность, трансцендентна. Она ничто, потому что о ней нельзя спросить или сказать «что». Она ничто, потому что она вся — бесконечный универсум возможного.

Ярким примером персонологичности воплощения как онтофании свободы является христология. Речь идет не просто об единстве Логоса и тела («Слово плоть бысть»). Христос — не абстрактная идея или историческая легенда, а по-человечески живая и по-земному реальная богочеловеческая личность — великий идеал, мощная парадигма онтофании свободы как воплощения. В нем Бог и человек представляют неделимое личностное единство, в нем достигнут богочеловеческий монизм личности, в которой обитает вся полнота Божества телесно, а человек достиг совершенства и стал Личностью. «Он своим человечеством оправдал Бога, а Своей божественностью оправдал человека».[276]

Поэтому, думается, что разговор о носителе свободы, абсолютной творящей причине с человеческой точки зрения лишен смысла. Другой разго-

вор – что есть *persone* как чувствилище свободы, чувствилище бесконечного? И сохраняется ли это чувствилище в самом универсуме?

Вот это, наверное, и есть реальная соборность: *ничто — в ничто*. Личность, как ничто, как лишенная идентичности точка сборки свободы, – в ничто, как бесконечном универсуме, универсуме возможного.

Мир персонологичен. Но откуда личность (persone)? Что ее сгущает? Или это прорыв в пустоту? Прорыв откуда? Откуда «Я»? Может быть, «Я» – начало вектора интенциональности? Точка вибрации ничто, создающей дисбаланс, дисгармонию, т. е. потребности?

Наверное, вопрос о личности можно уточнить — когда реализуется и существует личность? В момент ее воплощения? До него? И что происходит с нею потом, после смерти тела? Или, если идти от обратного, от деперсонализации, то последняя, как и смерть, оказывается *приближением к свободе*, и тогда – когда исчезает и исчезает ли личность? По крайней мере, такой поворот весьма созвучен идее вечного повтора, идее stirb und werde. Но тогда всякий разрыв круга, поиски причины, смысла, определения, концептуализации и т. п. есть буквально «омертвение живого», есть путь к смерти и источник пессимизма?

Инфраструктура свободы

Личность формируется, формуется культурой. Но откуда тогда свобода? Откуда сознание свободы воли? Откуда самосознание моего «Я» (myself)?

Сознание — результат «загрузки» личности программами социально-культурного опыта, результат символизации мира и «вращивания» (Л. С. Выготский) социальных значений в сознание. Это усвоение культуры, эта инсталляция социально-культурных программ реализуются с помощью принуждения, убеждения, с помощью личного примера.

Культура «грузит» личность и тело. Акты зачатия и рождения, дарения имени и достижения совершеннолетия, супружества и смерти — социально-культурно оформлены и даже ритуализированы. Каждая этническая и конфессиональная культура придает этим актам определенную форму. Более того, вопрос: кого считать «настоящим», т. е. здоровым и полноценным человеком, а кого – инвалидом или даже просто больным? – решается в каждой культуре по-своему, в зависимости от принятых социальных норм и образцов. Не только представления о них, но и сами феномены здоровья и гендера, болезни и смерти – не что иное, как культурные артефакты, в определенном смысле – продукты дискурса.[277]

Но если я полностью программируем этими социально-культурными кодами, то я несвободен и невменяем, поскольку я только реализую программы, инсталлированные в меня семейным и прочим воспитанием и образованием. Ханжество культуры и права в том-то и состоит, что, с одной стороны, меня считают продуктом социальных отношений, а с другой – наделяют меня свободой, вменяя лично мне ответственность за поступки и поведение! При этом еще в суде будут разбираться в степени моей вины как степени вменяемости. А чего стоит знаменитое правило: «Незнание закона от ответственности не освобождает»?! А наказания детей родителями за то, о чем те же родители ребенка не предупреждали!?

В принципе можно наметить два пути разрешения этого парадокса. Первый – исторический. Он может быть связан с очевидным историческим фактом: личность свободная есть продукт европейской (иудео-христианской) культуры. Это означает, что до сознания идеи свободы необходимо дорасти! Она появляется при определенных условиях, при условии формирования некоей инфраструктуры: экономической, социальной, культурной. Реализация этих условий открывает возможность развития личности, а за нею – свободы.

Это не исключает обсуждения био-социо-культурной сущности человека. Наоборот, эти биологические, социальные, культурные факторы суть необходимые условия формирования личности. Но свобода и ответственность вряд ли относятся к родовой сущности человека как биологического организма. Эта способность не детерминирована исключительно биологически, не является только телесно обусловленной. Био-социо-культурные факторы суть диспозиции, потенциал, реализация которого требует условий (инфраструктуры), каковыми является урбанистическая цивилизация.

За био-социо-культурными факторами и по мере их формирования открывается некая ядерная сущность личности: свобода = ответственность. Выявление этого ядра без и вне инфраструктуры невозможно. Аналогично, как открытие и изучение элементарных частиц требует определенной технологической инфраструктуры (например, синхрофазатрон), так и выявление свободы требует наличия некоей правовой, экономической (рыночная экономика), политической (демократия) и религиозной (христианство) инфраструктуры.

В связи с религиозно-мировоззренческим фактором особого внимания заслуживают некоторые идеи В. В. Можаровского,[278] предложившего различать, с точки зрения религиозной ментальности, субъектные и бессубъектные культуры. К первым относятся западное христианство, православие и иудаизм. Ко вторым – ислам, индуизм, буддизм, конфуцианство и синтоизм.

Роль монотеизма в становлении европейской науки хорошо известна.[279] В. В. Можаровский подчеркивает, во-первых, роль именно «субъектных»

конфессий не только в оформлении идеи субъекта познания. Особенно он выделяет значение идеи равносущной Троицы, обусловившей, по его мнению, идеи доступности человеку постижения Божественного, сопричастности человека трансцендентному. Субъект христианского монотеизма выделен из космоса и противостоит природе, но способен к их познанию. Гносеологическое основание в вере в абсолютное трансцендентное начало, в сопричастность этому началу имеют не только наука и мораль, но и активизм европейской культуры, и их следствия, включая тотальное насилие, глобализацию, проблемы экологии.

Во-вторых, по мнению В. В. Можаровского, именно иудаизм и христианство ответственны за формирование такого феномена психики, как бессознательное. С этой позиции фрейдизм — не наука и не некая технология овладения эффективными методами, трансформация комплекса запретов, сформулированных в Торе (Ветхом Завете). Речь идет о таких заповедях, как «чти отца своего», «не убий», «не прелюбодействуй», «не кради», «не лжесвидетельствуй», «не возжелай дома, жены ближнего». Любая культура формирует личность, о-пределивает ее с помощью установления неких пределов, запретов, табу. Дело в том, что таких заповедей, как содержащиеся в Пятикнижии, нет в язычестве. Так же, впрочем, как нет и автономной от космоса души. В традиционных обществах прелюбодействие, воровство, убийство и прочее — признаки удачливости и не табуируются. Введение же ветхозаветных заповедей породили такие психические феномены, как вытеснение либидозности, эдипов комплекс. Иначе говоря, первобытное общество, язычество не знают бессознательного.[280]

Компенсацией за приобретения рациональности (наука и техника), укоренные в догматической сфере, и стало бессознательное — как иррациональный коррелят рационализма. «Как, например, все создания субъектной науки, все механизмы, произведенные техникой, являются неестественными и разрушаются в мире натуральных вещей, так и сам субъект, сам человек монотеизма, весьма неестественен и затрачивает огромные усилия для поддержания своего статуса в природном мире. Он находится в таком постоянном внутреннем напряжении, которое, возможно, не было присуще язычникам».[281] Так, в Индии и Непале нет проблемы сексуальных маньяков или суицида, составляющих целый пласт современной западной культуры. «Сама проблема бессознательного актуализируется лишь в то время, когда уже налично заявлено содержание догматического мышления, как и экономические проблемы возникают только в момент реального воплощения установок монотеизма через антропоцентрическую науку и технику, т. е. чем более активно и тотально постулирует себя догматическое мышление, тем более широко и осязательно проявляет себя его отрицательный иррациональный коррелят».[282]

Высшими ценностями культуры выступают такие абстрактные категории, как истина, добро и красота, в отличие от других ценностей носящие трансцендентный характер. Существуют красивые люди, вещи, добрые поступки, истинные знания, но человеку недоступны добро, истина, красота как таковые. Эти ценности, не будучи данными в этом мире в своей полноте, тем не менее выступают мощными регулятивами человеческой жизни. Люди стремятся к истине, добру, красоте. Однако самым мощным регулятивом является главная трансцендентная ценность — свобода. Никто, нигде и никогда в этом мире не был свободен от обстоятельств жизни, тела и т. д. Но люди идут на баррикады за свободу, отдают за нее жизнь. Дело даже не в этом стремлении. Истина — свободное откровение новых миров. Красота — целостная гармония свободно открывающегося мира. Добро и зло — меры следования этой гармонии. Все они — результат проявления и реализации свободы, прорыва в трансцендентное, в иное — способности, доступной только личности. И свобода же вместе с тем налагает ответственность за эти откровения на носителя свободы, на ту же личность.

С одной стороны, культура дает человеку многообразные формы и возможности трансцендирования — реализации свободы. Тем самым, с другой стороны, человеческая свобода, добытийная и трансцендентная, творит, воссоздавая и развивая саму культуру.

Но в любом случае свобода предполагает своего носителя — личность. Только личность — способная с какой-то позиции к трансцендированию в иное, к реализации свободы — творит смысл и тем самым выступает источником, средством и результатом развития культуры.

Воля как потенцирование бытия

Что же реализует свободу? Каков механизм оперирования с трансцендентным?

Овозможнивание, потенцирование бытия суть обнаружение добытийного основания бытия, трансцендентности, определяющей реальность, делающей реальность реальной. Речь идет о ничто, о небытии, смерти, «не этой жизни», смерти. Но это творящее ничто, а если смерть, то та, о которой сказано: stirb und werden (умри и стань)!

С одной стороны, речь идет о проявлении свободы — добытийного и внебытийного источника бытия. С другой — о воле, обеспечивающей реализацию свободы. Это обстоятельство заслуживает особого внимания.

Воля — на первый взгляд, очевидный феномен психики — до сих пор представляет для психологии загадку. Недавняя попытка систематизировать

и обобщить представления о воле, предпринятая Е. П. Ильиным,[283] по свидетельству самого автора, закончилась неутешительно. Воля предстает то ли самостоятельным феноменом, то ли теоретическим конструктом. То ли воля – часть механизма, побуждающего к разумной деятельности. То ли она – потребность в преодолении препятствий и трудностей, некий «рефлекс свободы». Во всех этих случаях она оказывается частью, проявлением мотивации со всеми проблемами интерпретации этого феномена. Или воля – предпосылка мотивации, связанная с причинами и механизмом активности. Или сама мотивация – часть воли, ее интеллектуальная составляющая.

Так или иначе, но воля представляет собой не просто комплекс таких личностных качеств, как готовность, уверенность, решительность, сосредоточенность, сдержанность. По сути своей она есть интеграция воображения (цель как образ желаемого результата), сознательного выбора, концентрации (удержания внимания) и действия. Она включает в себя трансцендирование, прорыв в иное – в плане как познания, так и активного действия. Уже одно это делает волю не только и не столько психологическим феноменом, сколько метафизическим фактором динамики бытия.

Несостоятельность психологии не случайна. Психология уткнулась в метафизику персонологии. И воля – наиболее очевидное и не поддающееся непосредственному наблюдению проявление этой метафизики.

Энергия воли есть, прежде всего, сама возможность приведения в соответствие «хочу-не хочу» и «могу-не могу». Несоответствие намерений и возможностей способно деморализовать, обессилить личность. Если же это соответствие достигнуто, то желаемому и реально действительному придается единый статус существования, они как бы ставятся на одну доску. Это подобно решению задачи, когда допускается существование неизвестного, предполагается, что неизвестный *X* существует так же, как и известные данные, а затем данные приводятся в такое соотношение, которое приводит к этому неизвестному. То же относится и к техническому, и к художественному творчеству, и к политической деятельности, и к обыденному поведению. Условием реализации потребностей является приведение в единство должного и сущего и переживание личностью свое сопричастности этой единой плоскости желаемого должного и реально существующего. Без сопричастности личности этому единству, самоотдачи ее ей невозможна никакая человеческая активность: как в плане мотивации, так и в плане рационального осмысления поведения задним числом, его объяснения и оправдания. Смыслом такой самоотдачи является осознание и переживание личностью своей сопричастности реальности, как природной, так и социальной, отождествление своего опыта с этой реальностью и следование ее закономерностям. Только при этом условии исследователь услышит в по-

щелкивании счетчика Гейгера уровень радиации, в пятнах на фотографии пузырьковой камеры различит траектории движения элементарных частиц, в итогах выборов политик увидит расстановку политических сил в обществе, а мать за капризами малыша распознает его реальные проблемы.

Выражаясь философически, такой синтез желаемого должного и реально сущего выступает «онтологическим импульсом» человеческого бытия, который кратко может быть выражен формулой: «Да будет!». Заклясть желаемое в действительное, а действительное в желаемое — предпосылка осмысленного человеческого действия. Как писал Гете, «жить в идее — значит обращаться с невозможным так, как будто бы оно возможно». Вслед за Л. Н. Толстым эту движущую силу поступков и творчества можно назвать «энергией заблуждения». Человек, которому никак нельзя отказать в знании природы волевого поступка и умении это знание реализовывать в спорте, литературе, борьбе с недугами и в политике, олимпийский чемпион и многократный рекордсмен мира Ю. П. Власов удачно выразил сущность этого механизма в названии одной из своих книг: «Формула воли — верить».

Волевое усилие возможно только на основе сопричастности и самоотдачи личности тому, чего еще, возможно, нет, но что, как представляется, должно быть. Сущее даже может отрицаться во имя должного, преобразовываться во имя и по закону долженствующего идеала. Какой бы «побуд» не приводил в действие поступок, он всегда разворачивается, осмысляется и оправдывается в плоскости единства должного и реального. Поиск и нахождение такого единства, которому человек мог бы отдаться и быть сопричастным, — главная проблема свободы воли. Отсюда человек черпает силы и импульсы к действиям.

Есть онтологический импульс, есть «Да будет!», есть энергия заблуждения и тогда... Только тогда — любовь. Как в песне «Если я тебя придумала, стань таким, как я хочу!». Только тогда политик приступает к программе реформ. Только тогда творят художник и изобретатель. Приравнивание экзистенциального статуса сущего и должного — именно так воля реализует потенцирование бытия, делает реальность реальной.[284] Именно так рождается новая реальность.

Свобода как результат вменения ответственности

Какова природа свободы? Как формируется ее осознание, знание о ней? То, что проблема свободы непосредственным образом связана с проблемой сознания и осознания, уже отмечалось в самом начале данной работы. Так же, как отмечались и основные решения проблемы сознания (религиозное,

эволюционное и т. д.), которые вряд ли можно признать дающими ясные и общепринятые ответы на вопрос о причинах и факторах возникновения самосознания.

Не претендуя на однозначность и полноту, можно предложить конструктивное решение. Думается, что ниточкой, позволяющей распутать весь клубок, является проблема ответственности.

Ответственность – оборотная сторона свободы. Есть ситуация свободы и есть ситуация воли. В ситуации свободы я свободен там, где я принимаю решения, а значит, только я за них отвечаю. Границы свободы и ответственности одни и те же. Я ответственен только там и за то, где я принимал решения, а не выполнял чей-то приказ. В последнем случае и ответственность с меня снимается. Таким образом, как я могу стать свободней? Только расширив сферу своей свободы-ответственности. Только отнесясь к другим, как к таким же свободным субъектам, соотнеся их интересы со своими, переплетя их, найдя общность интересов. В ситуации свободы социальное пространство всюду плотно структурировано взаимосвободными (взаимоответственными) отношениями. Если это перенести в рыночную терминологию, то становится очевидно: свободное общество потому и богатеет, что это общество взаимного удовлетворения взаимного спроса.

Ситуацию свободы не стоит путать с ситуацией воли. Это когда у меня есть идея. Интересы других меня напрочь не интересуют: идея хороша настолько, что оправдает любые средства (очень российский сюжет!). Социальное пространство не структурировано взаимной ответственностью. В нем носятся неведомо откуда явившиеся личности со своими идеями, наталкиваются, отскакивают друг от друга до тех пор, пока не появится некто, который встряхнет всех и выстроит по административно-властному ранжиру.

Таким образом, границы свободы совпадают с границами ответственности. Там, где я свободен, там только я и ответствен за свободно принятые мною решения и за последствия их реализации. С другой стороны, я могу отвечать только за то и там, где я принимал решения сам.

А. Шютцем в свое время было предложено различение «ответственности перед» и «ответственности за», или, другими словами, различение объективного и субъективного планов ответственности.[285] С развиваемой точки зрения это различение оказывается несущественным. Будучи вмененной и принятой, ответственность обеспечивает «склейку» перекрученной ленты Мёбиуса сознания, образуя единый план «за-перед». Этот единый онтологический план желаемого должного и сущего и позволяет развернуться онтологичскому импульсу «Да будет!».

Как уже отмечалось, именно ответственность определяет границы личности как границы вменяемого субъекта. Более того, была отмечена исто-

рическая тенденция сужения этих границ от природного мира к социальной общности (племя, род, семья), к биологическому индивиду, с явным стремлением еще большего сужения до «точки сборки свободы».

Вне свободной (вменяемой) личности рушится система морали и права. Но откуда она может взяться, если вся система воспитания «грузит» нас нормами, образцами, канонами!? Да, грузит, вплоть до самой свободы. Тогда получается, что свобода – результат вменения личности ответственности. Воспитание – не только убеждение и принуждение, но и создание условий для самоопределения.

Ярким примером является проблема смертной казни – высшей меры ответственности. Правом предполагается именно ответственность за свободный выбор – предполагается, что человек мог поступить так, а мог иначе, и это был его выбор. У одной и той же причины могло быть, как минимум, два следствия. Иначе говоря, высшая мера покоится на постулировании свободы воли личности как вменяемого субъекта. Но этот правовой постулат находится в явном противоречии с наукой.

Если человек — естественное существо, то он состоит в сети причинно-следственных связей, включен в них. И тогда его «ответственность» за происходящее, как и «свобода воли», – не более чем иллюзия. Как биологический организм, человек ничем не отличается от других биологических систем, он – робот, действия которого полностью запрограммированы наследственностью (генотипом) и привычками, сложившимися в результате прошлого опыта, «дрессуры» семейным воспитанием, окружающей средой. Физиологический механизм поведения также задан причинно: эндокринной системой, особенностями нервной системы и т. д. С естественнонаучной точки зрения человек никогда не может действовать «иначе».

Кстати, именно на учете этого строится аргументация о смягчающих вину обстоятельствах (особенности биографии, состояние нервной системы и другие заболевания). От ответственности человека может освободить – и даже полностью – болезнь, как причина его полной или частичной невменяемости. Он мог «чистосердечно заблуждаться» и т. п. Защита в суде может опираться на довольно широкий круг аргументации.

Но если человек наделен свободой воли, то он оказывается вырванным из сети причинно-следственных связей и отношений. И у него нет и не может быть смягчающих обстоятельств. И никакая защита не может избавить его от этой изначальной ответственности. Наделение личности свободой воли не только вырывает человека из сети причинно-следственных отношений, но и противопоставляет его им, поскольку сознательный выбор (возможность, как минимум, двух следствий у одной причины) наделяет человека способностью действовать вопреки миру.

Постулат о вменяемости и, как следствие, получение наказания или поощрения наделяют человека сверхъестественными качествами. Получается, что правовая культура, вся юриспруденция, как, впрочем, и мораль, покоятся скорее на теологии, чем на науке.[286]

Получается, что культура, «другие» грузят нас свободой как ответственностью, вменяют нам вменяемость. Всей системой социализации — воспитанием, образованием, поощрениями и наказанием — нас вырывают из причинно-следственных связей, перекручивая и замыкая их как в ленте Мёбиуса на нас самих, превращая нас в causa sui.

Справедливости ради стоит отметить точное и важное наблюдение Д. А. Леонтьева[287] о свободе и ответственности, как параллелях, которые могут встретиться в процессе развития личности, а могут и не встретиться. И тогда кто-то становится креативной, но безответственной личностью, а кто-то становится конформистом. Тогда получается, что ответственность не всегда и не всех «грузит» свободой. Некоторых она раздавливает. А кто-то просто бежит от свободы.[288] Правда, в этом случае мы лишаемся ответа на вопрос о природе и источнике внутреннего «Я», которое является подобно deus ex machina.

Как бы то ни было, но исключительную роль в этих процессах играет язык. Хорошо известна роль языка в формировании и оформлении сознания и мышления, которые всегда проявляются в конкретной языковой форме. Предлагаемый подход довершает представления об источниках такой роли языка. Вменение ответственности, вырывание фрагментов причинно-следственных связей, их замыкание на индивида в силу социально-коммуникационной природы самой «технологии» делается на языковой основе и всегда оформлено в каком-то языке! Рефлексия как самоприменение всегда есть самоприменение конкретного языкового кода. Поэтому самосознание формируется в процессе освоения языка, развивается по мере развития языковой компетентности личности, совпадающего с ее социализацией.

Таким образом, если индивидуализация — тонкая доводка социализации, то свобода — тонкая доводка индивидуализации, результат социализации индивида как вменения и рефлексии.

Хорошо известно, что мотивация — не причина поступка, а его объяснение. Это всегда интерпретация post factum, поздняя рационализация, осуществляемая близкими, специалистами (вроде психотерапевта либо духовного наставника), самим человеком. И всегда при некотором интеллектуальном усилии можно найти более глубокую мотивацию. Когда человек берет в руки пистолет и целится в мишень, что им движет? Стремление плавно согнуть палец? Нажать курок? Чтобы боек ударил по пистону патрона? Или выстрелить? Попасть в мишень? Победить в этом соревнова-

нии? Получить приз и приобрести квартиру? Наконец, жениться? Так, профессиональная подготовка во многом состоит как раз в том, чтобы перевести мотивацию в дальний план. Например, чтобы человек, садясь за руль автомобиля, не думал, как выжимать газ и как крутить этот руль, а сосредоточивался на том, чтобы вовремя доехать в нужное место, все прочее переведя в план автоматических, рефлекторных действий. А цепочки вменяющих мотиваций могут возводить ответственность от конкретных желаний до уровня смысла жизни («зачем живу?»). Как говорил один из персонажей А. Платонова, «я себе придумаю что-то вроде смысла жизни и от этого увеличу производительность труда».

Не будучи причиной поведения, а лишь объясняя мое прошлое, мотивация уже выполняет немалую роль — в том смысле, что объясняющие интерпретации перекручивают ленту Мёбиуса и замыкают ее на саму личность. Принимая эти объяснения, я отсекаю для себя другие сценарии поведения, другие жизненные сюжеты.

Формирование, развитие сознания — это и есть становление вменяемого субъекта, которому вменяется ответственность за его действия и который располагает рациональной мотиваций. Точнее было бы сказать, что он полагает, что располагает этой мотивацией, потому что должен ею располагать.

Другими словами, М. М. Бахтин правее Н. А. Бердяева: сначала ответственность, а потом свобода – как усвоение вменения. Когда я считаю, что я причина. С этой точки зрения, М. М. Бахтин глубоко и принципиально прав: у человека нет и не может быть алиби в бытии. Вина абсолютна, а заслуги относительны. Разум и сознание вторичны по отношению к изначальной ответственности. Они лишь выражают меру осознания своей укорененности в мире. А значит и меру свободы. Чем в большей степени личность интеллектуально развита, чем шире горизонт ее знаний, тем в большей степени она осознает возможные последствия своих действий и поступков. И в многия знания – многия печали.

Человеческое измерение бытия (свобода) появляется после приписывания, вменения нам ответственности. Только после такого вменения личность становится чувствилищем добытийного начала бытия, каковым является свобода. Тем самым мне становится доступным выход на новый уровень – добытийный и внебытийный уровень свободы, уровень возможностей, уровень потенциации, овозможнивания реальности. Только выход в такой out или, как говорил М. М. Бахтин, в позицию вненаходимости, обеспечивает возможность конструктивного творчества. Я становлюсь способным, подобно хоббиту Бильбо Бэггинсу, совершить путешествие «туда и обратно». Туда – из мира сущего в трансцендентный мир сверхреального возможного. И обратно – из мира возможного в мир сущего.

Свобода не столько познанная необходимость, сколько осознанная возможность и «преодоленная необходимость» (В. Гроссман). Не истина (знания) определяет свободу, а свобода как ответственность открывает горизонт истины. Сама истина откровенна, дается в акте откровения свободы, когда открывается какая-то новая гармония. Истина всегда открывается в какой-то новой гармоничной целостности мира. И тогда ученому остается только описать фрагменты этой новой целостности в терминах теории, а художнику – передать ее в красках, рисунке или звуках. Человеческое бытие раскрывается как творчество, а развитие личности, путь к свободе – как принятие на себя все большей ответственности. Это и порождает «человека без свойств» — главный нерв и содержание myself, меня еще не реализованного, несбывшегося, не явленного, но который и предопределяет возможность появления, сбывания.

Всякая воля как проявление онтологического импульса «да будет!» есть придание желаемому должному того же онтологического статуса, что и сущему, есть энергия заблуждения, позволяющая, действую в плоскости «как бы» существующего, создавать нечто новое. Собственно, так и реализуется творчество как потенцирование, овозможнивание бытия.

Телесность – проявление мотивированности бытия, его поступочного характера.[289] Поступок – единство мотивации, действия (или воздержания от него), его результата и их оценки. Поступок – специфически русское понятие. Западноевропейские act, action, die Wirkung и т. п. означают лишь непосредственно практическое (физическое) действие, а его возможные целевые мотивации, причины и тем более оценки рассматриваются отдельно. Поступок же – комплексное, интегральное выражение человеческого бытия. Для российского духовного опыта характерно именно поступочное представление бытия, с позиции которого понять явление — значит, представить его как вменяемое действие, разумное и ответственное, имеющее замысел и назначение. Поступок – вменяемое (имеющее рациональную мотивацию и ответственное), а значит – свободное действие. С естественно-научной точки зрения поступка нет: всеобщая детерминация снимает проблему свободы и ответственности. Поэтому поступок – центральная идея персонологии и философии нравственности, находящих в осмыслении поступка свое интегральное выражение. Отрицание поступка ведет к отрицанию самоопределения личности и нравственности. С точки зрения нравственного максимализма жизнь – как в целом, так и в каждом ее проявлении — есть поступок. Проблема поступка – свободного и ответственного действия — определяет исключительное напряжение нравственного и религиозного поиска в российском духовном опыте. Поступок предстает как детерминированное, но свободное (ответственное) проявление человеческого бытия. Согласно

М. М. Бахтину, поступок – проявление «участного мышления», изначального человеческого «не-алиби-в-бытии». Квалификация поступка, его границы совпадают с границами ответственности, а значит – свободы.[290] Поэтому философия поступка, развитая М. М. Бахтиным как метафизика ответственности, по сути совпадает с бердяевской метафизикой свободы[291] и этикой спасения С. Франка.[292] Поступок – не только специфически российская философема, но и пока еще недостаточно осознанная исключительно целостное выражение **инорациональности**, плодотворная альтернатива рационалистической философии нравственности и этике долга.[293]

Можно сказать, что такие интерпретации, вменяющие мне ответственность, «онтопсихологичны». При всей неоднозначности онтопсихологии Менигетти, он прав в том, что тело, телесность есть функция интерпретации. Создавая петли Мёбиуса ответственности, эти интерпретации создают означаемое, в конечном счете – телесное.[294] В этом случае лечение болезни в известной степени будет заключаться, действительно, в изменении интерпретации.[295]

Можно сказать, что вообще всякие реалии человеческого бытия – научные теории, технические системы, мебель, социальные системы – не более чем интерпретации. Не более, но и не менее. Все они суть результат овозможнивания реальности человеческим сознанием и личностным смыслом.

Человек обречен на выбор, на самоопределение, на ответственность за позицию и последствия. В силу самой телесности, ограниченности и определенности своего интенционального Dasein, человек постигает мир в идеях, которые интегрируются знание (соответствие реальности), оценки (соответствие ценностному образцу, желаемому должному) и нормы (соответствие алгоритму реализуемости).[296] Такой синтез оптимизирует человеческое знание как знание осмысленное и существенное. И эта оптимизация обусловлена именно интенциональностью бытия.

Тем не менее повторюсь, но это важно: до свободы = ответственности человеку надо дорасти! Должна быть накоплена критическая масса для самозамыкания социокультурных кодов в петлю Мёбиуса самодостаточной личности, способной к автономной морали.

Свобода и индивидуализация

Рассмотренные ранее уровни гуманитарности могут рассматриваться как уровни персонификации и индивидуализации с помощью соответствующих уровней идентичности. Фактически, речь идет о формах бытия как онтофании свободы:

свобода, дух	= тотальная уникальность
	= добытийное и внебытийное начало бытия
	= точка сборки ответственности;
личность:	= телесность + социальные характеристики (роли);
тело + сознание	+ формы собственности и ответственности;
культура	= национально-этнические опыт и принадлежность;
инфраструктура культуры:	= классовые,
— экономика	имущественные,
— политика	идеологические характеристики;

Похоже, что так и формируется социальное бытие. Как сознание собственного телесного суверенитета, явившегося «Я». В этом заключался весь пафос М. Штирнера в его апофеозе Я-Единственного.[297] Важно, однако, отметить, что, явившись, «Я» должно сосуществовать с другими. Собственно, именно это и обусловливает нормы нравственности, права.

В «парадигме лука» важно не столько то, что происходит в границах каждой смысловой структуры, сколько сама граница. Утрируются и подчеркиваются всяческие различия и отличия: национальные, политические, конфессиональные, художественные, стилевые... При всей глобализации — всплеск мультикультуральности. Причем источником нового культурогенеза стал именно мегаполис с его унифицирующей урбанистической средой обитания. Фрагментация культурного пространства ведет не столько к изоляции, огораживанию, сколько к интенсификации контактов. «Все важное происходит на рубеже между странами и народами, наукой и религией, искусством и жизнью, природой и культурой, мужчиной и женщиной, сознанием и подсознанием, но главное — между разными реальностями».[298] Чем больше границ, тем больше площадь пограничного пространства. Мир становится одновременно все более тесным и все более разным.

Создание нового, акты свободы — не ублажение некоей телесности. Скорее достижение баланса. Потребности, интересы и прочие компоненты мотивации телесны и несвободны.

Тогда получается, что свободны только сытые люди, с удовлетворенными прочими потребностями? Но, ведь, они же и не свободны, так как зависят от получаемых благ. Получается, что *реализация свободы лишает свободы*. Как говорили преподаватели марксизма-ленинизма — такова диалектика!

Проблема идентичности и индивидуализации (уникальности) — не в том, чтобы выйти из себя и вручить себя, отдав свободу: семье, нации, духу, идее, разуму, делу ....

Все это – общие сущности, формы собственности, вхождения личности в формы социальной реальности и одновременно — присвоения личностью

этих форм.[299] Речь идет именно о присвоении их личностью, а не наоборот. Отдавая себя общей сущности, я реализую свободу воли как волю к неволе, отдаю себя в руки самозванцев, говорящих и действующих от имени этой общей сущности.[300] В этом случае я отказываюсь от свободы, снимаю с себя ответственность, бегу от нее. В этом случае ответственность «возлагается» на общие сущности (класс, нацию, партию, народ и т. д.), которые невменяемы в принципе. Носителем свободы = ответственности всегда является индивидуализированная личность. Именно бегством от свободы и питаются тоталитарные и деспотические режимы.

Система освоенных личностью форм социального опыта и делает ее неповторимо уникальной, единственной в ее реальном бытии. Поэтому проблема идентичности и уникальности «Я» — обнаружение личностью этих свойств в себе.

Не получается ли тогда, что чем шире освоенный личностью социальный опыт, чем большим количеством качеств носителем она является, тем более она индивидуализирована и тем ближе она к Абсолюту, Богу – носителю всех возможных качеств? Может, и да, в этом и заключаются одновременно как богоподобие человека, так и тщетность попыток человекобожия. Бог — бесконечен, человек — конечен, ограниченное в пространстве и времени существо, наделенное всегда конечным набором определенных качеств.

Таким образом, через индивидуальный опыт человек достигает уровня духовного и всеобщего. «Созерцая любое дерево — символ Древа Мира и образ Космической жизни, — человек досовременных обществ был способен выйти к высшей духовности: понимая значения символа, он мог приобщиться к жизни во всеобщем».[301] Благодаря религии, идеологии, науке, искусству, любви человек может воспользоваться своим индивидуальным опытом и открыть для себя всеобщее. И всегда это оказывается опытом выхода самосознания в некое иное.

М. Элиаде связывает опыт священного исключительно с религиозным опытом, и это так для исторического человека. Но вряд ли для человека современного этот опыт связан исключительно с «осколками» естественного религиозного сознания в бессознательном, их противостоянием рациональности.[302] Фактически в любой идентичности происходит приобщение к универсальному. Человеческая жизнь — цепь посвящений (инициаций): детство, юность, учеба, профессия, брак, etc. Все они по мере освоения соответствующего социального опыта выражают соответствующую жизненную компетентность личности: как сына или дочери, как пассажира, покупателя, друга, мужа или жены и т. д. Каждое звено в этой цепи становится идентичностью — посвящением, налагающим ответственность быть

соответствующей личностью. Вся жизнь, все человеческое существование – по мере реализации – есть *посвящение*.

Проблема идентичности и идентификации – не проблема идентичности и идентификации человека, а проблема идентичности и идентификации личности. Это не антропологическая, а персонологическая проблема. Ее сердцевиной и главным нервом является метафизика свободы и ответственности как трансцендирования в иное, овозможнивания бытия и его вменения. Свобода – не «осознанная необходимость», а осознанная возможность.[303]

Тогда идентичность есть поиск себя не в теле (такие поиски, как показывает опыт, не ведут ни к чему, кроме трансгрессии), а в трансцендентном, в другом. Отсюда и важность диалога и диалогизации, как показали М. Бубер, М. М. Бахтин и их последователи вроде Э. Левинаса и В. М. Библера. И чем глубже это иное, тем глубже и укорененнее идентичность и самосознание. В этой связи примечательно рассуждение Г. С. Померанца о счастье, трактуемом им как сосредоточенность, собранность на глубине до корней вечности. Тогда антитезой счастью, согласно Г. С. Померанцу, выступает не жестокость мира, а разбросанность, скука людей, на берегу моря играющих в карты. [304] Этот вывод впрямую перекликается с выводом Л. Свендсена, что скука есть отсутствие смысла, когда нет желаний, нет интенциональности.[305] Точнее, наверное, было бы говорить о разрыве интенции и потенции, их несведении, оборачивающимся дизмотивацией.

Знаю одну семью. Глава семьи сильно разбогател в 1992–1994 годы. На чистом бизнесе, без криминала. Сменили несколько квартир. У каждого в семье своя автомашина. Самая простая у главы, у жены — более навороченная, самая «крутая тачка» — у сына. Всей семьей объездили в отпуск весь свет. Были не только во всех положенных местах, но и в самых экзотических и отдаленных. Теперь спрашивают у знакомых – куда еще можно было бы поехать? Бизнес поставлен, и после полудня хозяину делать нечего. Он едет в магазин, что около дома, берет водки и закусить, становится на охраняемую стоянку, что тут же неподалеку, и пьет. Жена одно время участвовала в бизнесе, но что-то не получилось. Сидит дома за очень продвинутым компьютером: ползает по Интернету и играет в игры. Иногда приходит на стоянку – ее машина стоит позади мужниной – и сторожит его. Он ее видит. Она – его. Сыну 20 с гаком. Предпочитает жить с родителями, хотя ему куплена хорошая двухкомнатная квартира. Учился в Политехе – бросил. Отец его спрашивает: «Где хочешь учиться? За рубежом? Давай! В Гарвард, в Оксфорд...». Не хочет. Не пьет и не колется. Девочки мало интересуют. Сидит дома, читает книжки и все. Отсутствие желаний. Скучно. Потенции есть, но нет интенций. Нет трансцендирования в иной опыт.

Культура как социально-культурная матрица «грузит» личность, формируя, социализируя ее. Но в процессе индивидуализации я рефлектирую над своими приобретаемыми качествами и формирую кокон своей реальности. Со-бытие с другими, понимание их возможно только как приписывание им ментальности, тождественной с моей. Чаще всего, если не всегда, это «понимание» — иллюзия. Только если я долго живу с человеком, если мы с ним имеем «тот же» опыт, то возможно совпадение иллюзий.[306] И кажутся крепкими дружба, любовь, дом, семья, страна... Как в прозе В. Набокова из плетения слов вдруг возникает новая реальность, так и бытие творится пересечением иллюзий, являясь порождением воображения, потенцирующего, овозможнивающего реальность.

Но эти иллюзии, точнее – иллюзии совпадения иллюзий, чаще всего однажды рушатся. И вдруг все, казавшееся таким крепким и прочным, вплоть до обустроенного быта, оказывается дымом, унесенным первым порывом ветра: друг, муж, жена, работа, страна... Онтологический импульс «Да будет!», воображение, с одной стороны, творят бытие, с другой – источник стрессов, конфликтов, крахов, смыслоутрат. Сам факт бытия – в силу его интенциональности — творит конфликты и перспективы поражений.

Трактовка личности как сугубо социального существа, сущность которого исчерпывается исключительно освоенным социально-культурным опытом, осталась в прошлом веке и тысячелетии. Это «идеи, перешедшие теперь в разряд библиотечных. Про них можно прочитать, взяв книжку с полки, как про вчерашний день, имеющий сугубо историческое значение».[307] Думается, что С. А. Смирнов не совсем прав, утверждая, что сегодняшняя творческая личность (а такова любая личность, сознающая себя (носителем свободы) — это не тот, кто освоил различные культурные формы, а тот, кто способен стать «сетевиком-навигатором» по этим формам, тот, кто «умеет плавать по культурным сетям, пользоваться различными кодами и символами культуры, управлять с помощью карты-путеводителя по культуре своим развитием».[308]

Творчество всегда, не только в наши дни, не исчерпывалось и не исчерпывается оформлением культурного, языкового материала, навигацией по нему. Оно провоцирует этот материал, позволяя открываться новому – вещам, явлениям, процессам, конструкциям, стихам, картинам. Оно придает им бытие и отпускает их на свободу, не просто оформляет бытие, а создает максимально открытую ситуацию, не просто провоцируя «собственную самопереплавку»[309] смыслов, а распаковывая новые. Это ситуация перманентного овозможнивания Dasein, потенцирования новых смыслов, фактически – рождения нового бытия.

Всякая идентичность задает некую определенность, о-пределивает, а значит — лишает свободы. Нация, профессия, дети, бог, идея, разум, пол, тело, понятие, рациональность – все они одновременно и реализуют и ограничивают свободу.

Только восходя от реалий к их истокам я приближаюсь к свободе.

В этом плане свобода сама по себе апофатична. Но мы познаем только реалии и идентифицируем их свойства, т. е. свободу реализованную. И тогда тело – воплощенная свобода, а «Я» всегда телесно, т. к. конечно и ограничено. Хорошо известны идеи диалогической персонологии М. Бубера, М. М. Бахтина, согласно которым человек обретает сознание в результате оплотнения его смыслового тела. Душа, согласно Бахтину, нисходит на меня как благодать на грешника, даруемая мне другими. Так же как для формирования и рождения физического тела, его материального «оплотнения» необходимо тело другого — лоно матери, так и для формирования человеческой личности как духовного тела необходимо оплотнение его другими. Ребенок начинает ценностно-осмысленно воспринимать себя через отношение окружающих. Особую роль при этом играют родительские ласки. Даже первичный дискурс ребенка выражает это отношение, о самом себе и частях своего тела ребенок начинает говорить с родительскими интонациями: «моя головка», «моя ручка» и т. д. Именно другие даруют нам не только тело, но и душу. Как говорил Данте, если мы когда-то и воскреснем, то не для себя, а для знавших и любивших нас.

Возможно, что в этом и заключается смысл истории как распредмечивания, как приближения к свободе, не-бытию. Приближаясь к свободе с помощью научно-технического прогресса, техне-рациональности, человечество приближается к творящему ничто? А постчеловеческая персонология – реальная танатология? Умервщление тела есть путь и суть свободы? По крайней мере, российский духовный опыт, как уже неоднократно отмечалось, в силу своей апофатичности обесценивает реальность, жизнь здесь и сейчас и отличается особым эсхатологизмом, стремлением остановить время, реализовать Царствие Небесное на земле, достичь полной справедливости и равенства, которые в этой жизни не достижимы.

Конец власти и реальности как реальности

Власть – социальная сила, единство воли и средств подчинения одних социальных субъектов другим. Она является необходимым механизмом управления и социальной регуляции. Реализация власти предполагает ее легитимность – оправданность и признание ее полномочий общественным сознанием.

Власть задает условия совместного существования людей и тем самым вводит человека в пространство, заполненное определенными смыслами, задает определенную практику **осмысления** и восприятия мира. Она оформляет повседневную жизнь моего тела, «оплотняя» его бытие. Более того, власть задает нормативные образцы, разделяя по принципу «нормальное» и «ненормальное» не только рутинное поведение, но и **поступки**, желания, сознание. Она задает иерархию социального бытия, определяя размещение в нем индивидов. Поэтому осуществление власти предполагает телесные практики, включая насилие, коренится в них.

Власть создает послушное тело через его размещение в пространстве, через систему отгораживаний, проработки пространства по принципу «каждому индивиду — свое место, каждому месту свой индивид», через дальнейшую иерархизацию и кодификацию пространства, через корреляцию в нем позы и жеста тела. В результате создается дисциплина распределения тел, их «полезного» использования, сложения сил разных тел в процессе этого производительного использования.

Такая обработка и проработка тела предполагает и процедуры воздействия, принуждения, насилия. Высшей демонстрации власти над телом является казнь, лишение существования, **argumentum ad morti**[310] власти, которая предстает, прежде всего, как возможность лишения жизни. Важен был момент публичности казни, т. к. люди должны не только знать, но и видеть, участвовать в казни. Свидетельствуя и наблюдая, они гарантируют ее свершение. Месть власти должна включать в себя и месть народа – только в этом случае власть воспроизводит и реализует норму, только в этом случае обеспечивается легитимность власти. Народ становится сопричастным власти, подчиненные люди становятся носителями властных полномочий, обретают ответственность за осуществление власти. Так власть обретает свое тело.

С развитием цивилизации речь идет уже не только и не столько о прямом физическом насилии, сколько о практике невербальной коммуникации: позы, жесты, татуировки и прочие знаки отличия. В результате окружающий мир становится для человека миром знаков и стимулов, побуждающих его к совершению определенных действий. Закрепляя желания, мотивацию, власть овладевает сознанием личности. Язык, как путеводитель по этому миру знаков, также оказывается, прежде всего, языком власти, создающей дискурс и оформляющей сам предмет обговаривания. Человек, его тело, его поведение, его болезнь, его сексуальность попадают в поле доступности публичного обсуждения, становятся прозрачными для «бытия-под-взглядом» власти. Идеалом воплощения принципа власти в социальной жизни является «Паноптикон» Д. Бентама, в котором человек

становится полностью видим, но не видит смотрящего за ним. Именно и прежде всего через дискурс власть получает доступ к телу. Так сексуальность, согласно М. Фуко, является конструкцией, созданной властью, а не природной данностью, конструкцией, сложившейся в результате услужливого и внимательного дискурса, следующего «всем изгибам линии соединения души и тела под поверхностью грехов он выявляет непрерывные прожилки плоти».[311] Дело, однако, не только и не столько в создании нового, чистого, невинного как у ребенка «тела без органов». Настоящее значение сексуальной революции и практики посттелесности состоит в радикальном изменении сознания, включая коллективное бессознательное. Речь идет об индифферентности, которая проникает прежде всего на уровень желаний и ведет к их угасанию. Общество всегда стремилось к контролю и регулированию с помощью норм, запретов, табуирования некоторых сфер и практик. Особое внимание в этом плане уделялось именно сексу, как сфере наиболее глубоких и интенсивных желаний. «Свежую кровь власть получает от желания. И она сама не более чем эффект желания...»[312]

Используя знаки, язык, организуя телесную и коммуникативную практику, манипулируя телом индивида, власть компонует социальное тело Левиафана государства. Рациональная систематизация жестов и действий, мыслей и желаний кодифицирует все возможное поведение, уменьшает неопределенность всех возможных поступков, не только упорядочивает их, но и делает их предсказуемыми и объяснимыми. Власть оказывается источником знания, его накопления и трансляции.

В результате власть не просто отводит телу определенное место в огромной социальной машине, подчиняет его полностью, берет «в охапку» тело производящее и потребляющее, вожделеющее и страдающее, наказывающее и казнимое... Анонимность и вездесущность власти требует ее демонстрации. Ранее этому служили публичные казни, пытки – церемонии и ритуалы проявления власти. «Гуманизация» власти, отказ от публичных казней и пыток не означали ослабление власти над телом. Оно само служит средством демонстрации власти в потреблении, труде, обучении и т. д. Более того, основная функция тюремного заключения или принудительного труда – лишение человека свободы, его главной и единственной **духовной собственности**. Физическая страдание, телесная **боль** уходят на второй план, выполнив свою роль в истории. Точкой приложения власти становится душа, которая «в ее исторической реальности... не рождается греховной и требующей наказания, но порождается процедурами наказания, надзора и принуждения».[313] Власть более не берет на себя публично ответственность за насилие, связанное с ее осуществлением. В системе наказания и права используется уже не тело, а представление, не боль, а идея боли.

Система властного надзора становится не столько властью, реагирующей на отклонения post factum, сколько властью бдительной. Однако, отбросив анатомические практики наказаний, власть еще тщательнее произвела захват тела – душа становится тюрьмой тела.

Никаким внешним принуждением невозможно объяснить современные технологии формирования дисциплинированного, «правильного» и послушного индивида. Только тонкое манипулирование осознанными и неосознанными стереотипами обеспечивает полезное или вредное для власти поведение, «естественную» для современного человека механику движений, жестов, поз и других положений тела и его отправлений. Главным механизмом современной власти стало не тело с ритуальной игрой его страданий, торжественных клеймений, публичной казни, а душа, сознание, игра представлений и знаков, возникающих необходимым и очевидным образом в сознании каждого благодаря семейному воспитанию, образованию, профессиональной деятельности, организации досуга и СМИ. В современной культуре знаки власти пишутся не на теле, а в сознании.

В нынешней же ситуации становится непонятным, на чем может быть основана стратегия социального контроля и власти. Именно в этом состоит радикальное значение и классовой борьбы, и сексуальной революции, и формирования постчеловеческой персонологии. Социальные и политические революции всегда поднимают вопрос об использовании собственной свободы и воли. В конечном счете, главный вопрос любой из них — в чем, собственно, состоит наша воля? чего хочет человек? каковы его надежды и чаяния? Прежде собственность, сексуальное были связаны с наслаждением и поэтому были лейтмотивом освобождения. Изменение характера общественного производства, доминирование интеллектуального труда и интеллектуальной собственности, принципиально не отчуждаемой от своего носителя, транссексуализация превратили социальные отношения, включая отношения полов, в игру со знаками формы, одежды, жестов. Хирургия как протезирование, пластические операции, семиургия как перекодировка знаков и символов с развитием моды, сменой гражданства и рода занятий лишают как власть, так и освободительную борьбу с нею традиционных средств и мотиваций.

Изгнание наслаждения посредством его инсценировки в тотальной системе означающих без означаемых, игры имиджами оказывается более действенным, чем старое доброе подавление и запреты. Так, относительно гендера парадокс состоит в том, что секс, «перешагнув свои прежние пределы, став практически безграничным, растворился и почти исчез. Его концентрация, консервирование в определенных гетто, откуда он выпускался в определенное время, были источником его концентрированной

12 Зак 3560

силы, которая в основном переприсваивалась культурой для своих целей. Сегодняшнее безбрежное распространение сексуальности имеет мало общего с сублимацией, как ее понимал Фрейд. Сексуальная энергия, по его мнению, накапливается как напряжение между двумя противоположными полюсами. Для нее необходимы, как влечение, так и запрет».[314] Именно на борьбе с полом, как наиболее полном выражении телесности, было построено большинство технологий социально-культурного контроля. Древние греки противопоставляли этому темному началу различные способы самоконтроля и сдержанности: гимнастику, диетику, культурально и эстетически оформленную эротику. Древние индусы канализировали сексуальность в йогические и тантрические практики. Христиане объявили сексуальное влечение изначала греховным проявлением плоти. Все эти меры, однако, не только подавляли естественную, но и интенсифицировали некую искусственную сексуальность, сублимированная энергия которой использовалась культурой. Амбивалентные транссексуалы тем и беспокоят, что нейтрализуют противоположность дозволенного и недозволенного. Раздражает и настораживает не их чрезмерность, а именно амбивалентность и индифферентность.

«Отныне больше не говорят: "У тебя есть душа, и ты должен ее спасти", — но говорят так: "У тебя есть пол, и ты должен знать, как его правильно использовать"; "У тебя есть бессознательное, и ты должен научиться его освобождать"; "У тебя есть тело, и ты должен научиться им наслаждаться"; "У тебя есть либидо, и ты должен знать, как его расходовать", и т. д».[315]

Главная же проблема состоит в том, что власть в современной ситуации лишается возможности соблазна, она лишается возможности от чего-то отталкиваться, что-то исключать, разделять, отрицать. Ведь только в случае возможности запрета, разделения и т. д. у нее появляется «возможность приступить к "производству реального", производить *реальность*. Только исходя из этого можно понять новую – катастрофическую на этот раз – перипетию власти, заключающуюся в том, что ей не удается больше производить *реальность*, воспроизводить себя в качестве реального, открывать новые пространства принципу реальности, что она впадает в гиперреальность и улетучивается, а это – *конец власти*, конец стратегии реального».[316]

Сама власть, кстати, «никогда не воображала себя властью, и тайна великих политиков заключалась в том, чтобы знать, что власть *не существует*. Знать, что она только перспективное пространство симуляции... и если власть совращает, то именно потому (чего наивные реалисты в политике никогда не поймут), что она – симулякр, и потому что она превращается в

знаки и измышляет себя, исходя из знаков (вот почему *пародия*, обращение знаков или их ложное раздувание может затронуть ее глубже, чем любое отношение сил). Этой тайной несуществования власти, тайной великих политиков, также владеют и великие банкиры, которые знают, что деньги — это ничто, что денег не существует, и великие теологи и инквизиторы, которые знают, что Бог не существует, что Бог мертв. Это дает им невероятное превосходство. Когда власть улавливает эту тайну и бросает себе свой собственный вызов, тогда она воистину является высшей властью. Когда она перестает это делать и стремится найти истину, субстанцию, репрезентацию (в воле народа и т. д.), тогда она теряет свое могущество, и тогда другие бросают ей ответный вызов не на жизнь, а на смерть, пока она действительно не умрет от самовлюбленности, от воображаемого образа себя, от суеверной веры в себя как в субстанцию, умрет, потому что перестанет признавать себя как пустоту, как обратимую в смерть. Когда-то вождей убивали, если они теряли эту тайну».[317] Этот бодрияровский пассаж читается во вполне маккиавеллиевском духе и можно лишь добавить, что вождей, утративших или забывших тайну власти, убивали, убивают и будут убивать впредь.

Нынешнее властолюбие непристойно и пародийно. С ним происходит примерно то же, что и с сексом в порнографии. «Неизбежность смерти всех великих референтов (религиозного, сексуального, политического и т. д.) выражается в усилении характеризовавших их форм насилия и репрезентации. Никакого сомнения, что фашизм, например, является первой непристойной и порнографической формой отчаянного "возрождения" политической власти».[318]

В нынешних условиях уже само сознание стало предметом прямого манипулирования. Современная медицина позволяет рассматривать поведение как результат электрохимических реакций в мозгу, которые можно нейрофармацевтически регулировать с помощью специальных препаратов. Как уже говорилось, такие препараты, как Prozac и Ritalin, довольно широко используются не только для лечения психических заболеваний, но и для регулирования поведения школьников в целях большей концентрации внимания. Кому в этом случае нужны педагогика, воспитание, забота о ближнем? Если у ребенка возникают проблемы с учебой, достаточно просто прописать таблетки. Используемые спецслужбами препараты позволяют буквально менять личность, причем на довольно длительное время, с полными провалами памяти.

Современная ситуация раскрыла тайну любой власти. Ее апелляция к реальности, истине — не более чем блеф. «Неужели вы думаете, что власть, экономика, секс — все эти великие трюки реального продержались бы хоть

одно мгновение, если бы не то очарование, которое они получают из того зеркала, в котором они отражаются... Совращение сильнее, чем производство. Оно сильнее, чем сексуальность, с которой его ни при каких условиях нельзя смешивать. Оно не является процессом, присущим сексуальности, хотя его обычно низводят до этого. Оно – циклический, обратимый процесс вызова, чрезмерного обещания и смерти. Сексуальное же, напротив, его редуцированная форма, ограниченная энергетическими пределами желания... И мы должны знать, что всегда и везде производство стремится уничтожить наслаждение, чтобы утвердиться на одной экономике, управляющей отношениями силы, что везде секс, производство секса стремится уничтожить совращение, чтобы укорениться на одной экономии отношений желания».[319]

Современная власть, современный бизнес и прочие проявления реальности лишились тайны, возможности соблазна. Они утратили статус «великих репрезентантов», «истинных значений», прикалывающих жизнь к реальности, коренящих бытие.

Более того, сама реальность во всех ее проявлениях (социум, власть, секс и т. д.) держится только за счет очарования и совращения. Саму реальность порождает (говоря словами Л. Н. Толстого и В. Б. Шкловского) «энергия заблуждения», энергетика возможного.

Власть, деньги, секс – не реальность, а симулякры и соблазн: «Во всяком случае, власть – иллюзия, истина – иллюзия. Все существует в молниеносном ракурсе, где заканчивается полный цикл накопления, власти или истины. Нет никогда ни инверсии, ни субверсии: цикл должен быть завершен. Но это может произойти мгновенно. В этом ракурсе разыгрывается смерть». [320] Реализация власти, истины и прочих символов реальности («великих репрезентантов») мгновенна в том смысле, что они реальны только в момент реализации, когда за ними открывается их подлинный источник – свобода, творящее добытийное ничто.

Свобода, как подлинная добытийная реальность, не просто творящее ничто, а скорее – возможность (possibilia) бытия, его потенция (potentia). Ведь что есть свобода? И есть ли свобода? Как известно, существуют авторитетные концепции, полностью отрицающие свободу: детерминизм, лютеранство, кальвинизм, ницшеанство, марксизм, бихевиоризм, М. Хайдеггер и др. А если она существует, то как она соотносится с истиной?

Свобода = ответственность первична по отношению к истине. Истина в различном ее выражении (от соответствия и конвенциональности до когерентной целостности и непротиворечивости) не дает основания свободе. Наоборот, свобода является основанием истины. Истина — то, что есть. Свобода — «Да будет!». Ее нельзя доказать, а можно только показать —

показать в истине, т. е. в открывшемся свободно мире, как откровение, как опыт принятия (а значит и вменения) мира. Свобода, как говорил М. К. Мамардашвили, есть «опыт сверхестественного внутреннего воздействия», то, что определяет истину сразу и целиком. Дело логики и другой познавательной техники — описывать открывшуюся свободно целостность. Свобода откровенна, а истина утверждается свободно. Онтологические допущения и предположения любого знания суть онтологический импульс «Да будет!», метафизический акт свободы. Свобода = ответственность метафизична и неделима. Истина не гносеологична, не эпистемична и не методологична. Она онтологична. Потому что производна от свободы, ее онтологического импульса.

Через точку души, через самосознание можно провести сколько угодно прямых, каждая из которых соединит субъект с плодом его воображения. Окружающий мир – череда искусственных конструкций и напрасны поиски «изначальной» действительности. Все миры не являются «истинными», но и «ложными» их назвать нельзя. Каждая версия мира существует в нашем сознании, а психическая реальность не знает лжи. Она признает только возможность.

Ж. Бодрияр, констатировав смерть реальности как смерть желаний, признает, что «остается тайной: почему отвечают на вызов? По какой причине соглашаются играть с полной самоотдачей и чувствуют непреодолимое желание ответить на беззаконное приказание?»[321] Думается, что ответ близок. Он коренится в мотивированности бытия, в его потенциальности. На вызов отвечают, потому что сама жизнь и есть ответ на постоянный вызов.

Онтофания свободы и асимметричность этики возможного

Человечество, живущее в условиях современной цивилизации, проходит некий водораздел, некую точку перелома метафизики нравственности. До сих пор наука и техника были солидарны с основополагающим тезисом христианской культуры и порожденного ею политического и нравственного мировоззрения: все граждане обладают равным шансом автономно (т. е. свободно и ответственно) реализовывать свою жизнь. И нарастающая свобода выбора только поощряла частную автономию отдельного человека.

Но уже вакцинация, операции на сердце и мозге, трансплантация органов ставили вопрос о пределе, где даже медико-гуманитарные цели не могут оправдывать дальнейшую технологизацию биологической природы челове-

ка. И ни одна из дискуссий не установила этот предел и не остановила развитие этой технологизации. В настоящее время количество переходит в качество.

Проникновение в человеческий геном и манипулирование с ним – это возрастание свободы, не нуждающееся ни в каком ограничении, или этот прирост свободы выходит за некие границы и поэтому нуждается в нормативном ограничении?

Реалии сегодня таковы, что изменяются критерии, в соответствии с которыми мы осознаем и понимаем себя как авторов собственной жизни и равноправных членов морального общества. Так, знание о запрограммированности своего генома может воспрепятствовать самоопределению, согласно которому мы существуем как тело или «являемся» своим телом. Следствием этого устанавливается фундаментальная асимметрия межличностных отношений.

До сих пор цивилизованное человечество – как в сфере науки, так и религии – исходило из того, что генофонд новорожденного и, следовательно, исходные органические предпосылки его будущей жизни не могли быть предметом целенаправленной манипуляции других людей. Взрослеющая личность уже могла подвергнуть свой жизненный путь критическому пересмотру и перестройке. Но в исходной позиции жизненного старта все одинаково зависимы от организма, телесной целостности, доставшейся нам стихийно и естественно, т. е. непредсказуемо. В этом плане все человеческие индивиды выступали симметрично бесправными – как в пределах одного поколения, так и в межпоколенном плане. «Все мы — люди, все мы – человеки» и «Бог дал – Бог взял» нашу жизнь.

Возникающая асимметрия обусловлена тем, что ставится под сомнение способность человека рассматривать самого себя как ответственного хозяина истории своей жизни и, с другой стороны, уважать других как равных себе, хотя бы как представителей того же биологического вида, с одинаковой историей происхождения.

С одной стороны, новые репродуктивные технологии, эвтаназия, генная инженерия, включая использование стволовых клеток и т. п. расширяют личную автономию и свободу. То, что И. Кант считал «царством необходимости», превратилось в «царство свободы».

С другой стороны, свобода явно и жестко ограничивается.

Так, если взрослеющий человек узнает о той дизайнерской процедуре, которой подвергли его генетическую структуру другие люди ради каких-то своих целей, то идентификация себя как искусственного, созданного существа может вытеснить в его сознании представление о себе как естественно вырастающем телесного бытии. Он оказывается не только несвободен в

плане собственной инструментализации ради целей других людей (он – только средство для достижения их целей), но и безотвественным за свою судьбу, поскольку не он ее определял в существеннейших моментах ее реализации.

Начавшаяся искусственная самотрансформация вида жестко делит человечество на лиц, принимавших решения, и воплощающих эти решения.

Первые, преимущественно взрослые, могут рассматривать генетический материал потомков как сырье для реализации своих планов. Сами потомки начинают выступать творениями «дизайнеров». На людей переносится отношение к вещам не в плане имущественном, как это было при рабовладении или феодализме, а в плане буквально ремесленно-инженерно-дизайнерском. Но одно дело, когда сам человек занимается какой-нибудь фаллопластикой. И другое дело, когда кто-то когда-то решил, каким ему быть.

Вторые, потомки, попадают в слепую зависимость от необратимых решений другого лица или лиц. И у них не будет возможности выработать необходимую для существования в рамках поколения сверстников симметрию уравнительной справедливости возможностей, [322] дающую импульс к соревновательности, стремлению к успеху: жизненному, профессиональному и т. д. Правда, в какой-то момент они могут потребовать от своих «авторов» ответ за содеянное, возлагая на них ответственность за нежелательные с их точки зрения последствия проектирования. Уже сейчас родители детей-инвалидов вчиняют иски врачам за последствия ошибочного пренатального диагноза и требуют компенсации за нанесенный ущерб. Но это только цветочки по сравнению с перспективой исков к родителям, пожелавшим видеть своего ребенка не кинозвездой, а танцовщиком, или математиком, а не поэтом. Или еще чище – иском в преступном бездействии!!!

Сама этика возможности превращается в одну из многих альтернатив в рамках отдельных проектов спортсменов или математиков, художников или музыкантов, веселых или грустных и т. п.

Более того, перспектива самотрансформации вида вынуждает выработать представления о норме здоровья, не соблюдение которой – болезнь — требует генного и прочего санкционированного вмешательства. Либерализм вдруг неожиданно оборачивается тоталитаризмом в самом худшем своем обличье – опирающемся на биотехнологию в конечном счете – евгенику.

Ситуация усугубляется возможностями использовать эмбрионы в качестве расходного материала для производства стволовых клеток, выращивания тканей для трансплантации. Это меняет отношение к человеческой жизни до момента рождения и в целом. Размывается граница между телом (body, Koerper) и плотью (fleish, Leib), естественным и искусственным.

Различение произведенного и возникшего (выросшего) достаточно важно в жизненной практике. С одной стороны – сугубо технологически рациональная механическая переработка сырья и материала. С другой – бережное обращение с сохраняющими свои границы системами органической природы, их бережное культивирование и селекция. Такое отношение предполагает учет самоуправления и саморазвития этих систем, а значит внимание, определенное сочувствие и даже уважение. Такое «сочувствующее понимание», эмпатия к объекту воздействия ставит некий порог в практическом обращении с органическими системами в отличие от простого технического манипулирования. Такая ситуация свойственна крестьянскому труду, труду врача, воспитателя.

Биотехнологическое вмешательство вспарывает эту эмпатию, это сочувствие, подменяя клиническую заботу о пациенте воздействием в духе технологического манипулирования. Ситуация доходит до технологического отношения к собственному телу и организму. Круг замкнулся: технически освоенная и покоренная природа вновь включила в себя человека, до этого противостоявшего ей.

В генной инженерии возникает серьезная моральная и даже правовая проблема защиты целостности генных структур, в отношении которых недопустимы никакие манипуляции, т. е. проблема неподвластности чужому влиянию биологических основ личности, ее биологической, телесной идентичности. Юридически проблема может звучать как «право на генетическое наследство, не подвергшееся искусственному вмешательству».[323] Ю. Хабермас, пожалуй, наиболее высоко поднял планку обсуждения этой проблемы в европейском общественном мнении. Поэтому имеет смысл остановиться на его анализе и аргументации.

Поляризация общественного мнения началась еще в связи с бурными дискуссиями об абортах. Тогда сформировались два основных лагеря: сторонников движения Pro Life и сторонников движения Pro Choice. Согласно первым, человеческая жизнь обладает несомненными правами личности, человеческим достоинством и абсолютной автономностью с момента зачатия, а значит вмешательство в эту жизнь других лиц (вплоть до искусственного прерывания беременности) недопустимо. Согласно другим, отстаивается приоритет выбора родителей, прежде всего – матери, в вопросах, связанных с зачатием и рождением ребенка.

Однако такой план дискуссии – вчерашний день. Осмысление последствий генной инженерии раскололо лагерь либералов, традиционно отстаивавших право женщины на аборт. Наиболее последовательные продолжают отдавать преимущество праву женщины на самоопределение. Но в либеральном лагере появились и «бóльшие католики, чем сам Папа», отдающие

приоритет праву на защиту жизни эмбрионам,[324] находящимся на начальных стадиях развития.

Дискуссии об искусственном прерывании беременности, продолжавшиеся не одно десятилетие, все-таки кое-чему научили. Они убедительно показали, что в этом конфликте найти мировоззренчески нейтральное, лишенное каких бы то ни было предубеждений (т. е. приемлемое всеми гражданами секулярного общества) решение проблемы морального статуса человеческой жизни на самых ранних этапах ее развития практически невозможно. Что и было признано одним из столпов современного либерализма.[325]

На первый взгляд, возникает альтернатива. Либо культуральный релятивизм, когда универсального решения нет и быть не может. Действительно, к одинаковым фактам – массовым преступлениям своего прошлого режима, атомной энергетике и т. д. – в каждой культуре относятся по-разному. Свою роль играют исторические традиции, религиозные установки и т. п. Поэтому и новые этические проблемы, очевидно, должны решаться по-своему.

Либо остается впасть в «биологический фундаментализм» и конституционно, а то и на уровне межнациональном твердить тезис, согласно которому эмбрион изначально обладает человеческим достоинством, т. е. правами личности, и имеет абсолютное право на защиту своей собственной (уже и изначально – собственной) жизни.

Ценность анализа Ю. Хабермаса состоит в том, что он вскрывает несостоятельность этой альтернативы. По его мнению, ситуация обращения с доличностной человеческой жизнью поднимает вопросы совершенного иного масштаба и калибра. Речь уже идет не о различиях среди множества форм культурной жизни, а о самоописаниях, «на основе которых мы идентифицируем себя в качестве людей и отличаем себя от других живых существ... осуществляющиеся и вызывающие опасения тенденции развития генной технологии подрывают образ, созданный нами о самих себе как о культурном видовом существе по имени "человек" и которому у нас, кажется, нет никакой альтернативы».[326]

Традиционные системы морали, как и мировые религии, полагает Ю. Хабермас, так или иначе, но артикулируют антропологическое самосознание и самопонимание. Оно же служит, таким образом, и основой морали, включая и мораль автономной личности. Технизация же человеческой природы меняет самосозание таким образом, что генетически запрограммированная личность лишается возможности понимать себя как этически свободное, а значит и ответственное существо, которое могло бы относиться к представителям предшествующих поколений без каких-либо ограничений, в качестве равных ему по происхождению личностей.

Думается, что при всей глубине и остроте обсуждения вектор дискуссии, заданный Ю. Хабермасом, ведет в тупик неразрешимости проблемы. Счастливо избежав ложной альтернативы культурального релятивизма и либерального фундаментализма, он впал в другую.

Причина этого – ограничение горизонта рассмотрения проблемы. Ю. Хабермас остался в рамках рационалистического активизма, рассматривающего действительность в модусах реальности и долженствующего преобразования этой реальности. Между тем с последней четверти прошлого века акцент сменился на модальность возможного.

При генно-терапевтическом вмешательстве врач относится к эмбриону не как таковому (кто он есть), а как ко второму лицу, которым эмбрион когда-нибудь станет. Этот «другой» может в будущем одобрить или осудить проведенное вмешательство. Но актуально его отношение реализовано быть не может. Получается, что врач действует в контрфактической модальности «как бы». И Ю. Хабермас считает, что такая позиция может иметь только частичное оправдание – в случае терапевтического вмешательства в эмбрион, поскольку имеется хотя бы какая-то вероятность одобрения выросшим индивидом этого вмешательства. В случае же использования эмбриона для выработки препаратов, преимплантационной диагностики, просто в целях исследований – актуализация отношения в будущем не реальна даже гипотетически.[327]

Но в случае эмбриона мы не имеем дело с личностью. Да, собственная свобода переживается лишь в связи с чем-то, что по своей природе не может быть подчинено, даже не взирая на конечность существования личности. Но ведь речь-то идет именно о личности. А ею еще необходимо стать.

Как можно сводить допустимую несвободу только к вмешательству природы и Бога, но ставить под сомнение вмешательство других людей?[328] Или они противостоят природе и Богу?

Почему-то в контексте столь проблемной асимметрии не воспринимаются наследственность и собственность. Между тем их асимметричность не менее очевидна.

Каждое поколение является в жизнь, как в детскую игру — «на новенького», когда роли уже были распределены, и у предыдущих поколений, которые пришли в жизнь раньше (и не следует забывать – уйдут раньше), есть свои преимущественные права.

Все-таки, не стоит забывать о простых истинах, о которых говорилось в начале данной работы. В биологическом плане человек рождается «недоделанным» и на протяжении всей своей жизни остается зависимым от помощи, внимания, признания со стороны своего социального окружения. Он становится полноценным человеком – личностью – ТОЛЬКО в

результате социализации и на ее основе. В момент рождения младенца разрушается его биологический симбиоз с матерью, и он вступает в мир личностей, мир общения и духовного взаимооплотнения ими. Находящееся в материнской утробе или in vitro генетически индивидуализированное существо — как причастный некоему размножающемуся сообществу экземпляр — никоим образом не является «уже личностью». Лишь в процессе включенности в социальную коммуникацию и деятельность природное существо оформляется в человека как наделенную разумом личность.[329]

В этом плане, действительно, особую роль играют родители, которые принимали решения о создании семьи, рождении ребенка, его об этом не спрашивая. Это было ИХ решение. Родители зачинают своих детей, а не дети – родителей. Слава Богу, что никто не оспаривает пока этот факт необратимой генеалогической зависимости.

И если родители, выбирая для ребенка за него питание, одежду, игрушки, школу, лечение, вмешиваются в его жизнь, то почему менее легитимным должно быть инициированное ими генетическое вмешательство с целью улучшения природных задатков своего потомства? Или почему это менее оправдано, чем настаивание родителей на посещении ребенком, вопреки его желаниям, музыкальной школы или спортивной секции?.

Если быть последовательными, то под сомнение должны быть поставлена любая попытка взять на себя ответственность за распределение естественных ресурсов в семье.

Воздействие на человеческий геном ничем существенно не отличается от воздействия на окружающую среду растущей личности. Просто собственная генетическая природа этой личности рассматривается как ее «внутренняя» окружающая среда. И это будет восприниматься драматически, если не учитывать, что «Я» не есть тело, а есть точка сборки свободы. Тело же, подобно социальной среде, может меняться, как об этом уже подробно говорилось выше. И если раньше родители программировали личность как социальное существо, то теперь они (да и она сама с возрастом) могут проектировать ее как существо психосоматическое. И это их право! Как родителей, биологических и социальных, плетущих ткань биологической и социальной жизни.[330]

Возможные же претензии к ним в будущем за «не то решение» аналогичны претензиям, что они «не те», «не того гражданства», «не с тем уровнем дохода» и т. д.

С точки зрения поссибилистской (контрфактической) генетическое вмешательство оправдано, если оно создает больше возможностей для будущего субъекта, дает ему дополнительный шанс. Не имеет оправдания

невмешательство, поскольку оно сужает поле возможностей, лишает шансов на здоровье, самореализацию. И вряд ли личность ретроспективно будет критически судить и отказываться от увеличения своих природных ресурсов, от большего объема данных ей генетических возможностей.[331] Как она воспользуется этими возможностями – факт ее личной биографии. Родителям не дано знать, пойдет ли это во благо или во вред в той же степени, как им не дано знать, как воспользуется их потомок тем образованием, которое они смогли ему дать, или тем наследством, которое ему достанется.

Поэтому повисает в воздухе пафос мысли Ю. Хабермаса, согласно которому «в рамках демократически конституированного плюралистического общества, в котором каждому гражданину на основании автономного образа жизни полагаются равные права, практика улучшающей евгеники не может быть легитимирована, потому что селекция желательных предрасположенностей априори не свободна от заранее принимаемого решения относительно определенных жизненных планов».[332]

Не менее пафосно современное «потрясение основ» выразил в свое время Г. Йонас, связав его с приходом власти «ныне живущих над представителями грядущих поколений, превращающихся в незащищенные объекты предусмотрительных решений людей, составляющих теперь планы будущей жизни. Ядро нынешней власти – это более позднее рабство живых, оказавшихся в зависимости от мертвых».[333] Так и хочется спросить: а что, раньше было как-то иначе? Разве мы, социальные существа, кем-то воспитанные и носители определенной культуры, не находимся в вечной «зависимости от мертвых»? И при чем здесь рабство?

Показательно, что в пылу острой полемики Ю. Хабермас только в одной фразе дважды передергивает Канта, утверждая, что «"целевая формула" категорического императива содержит требование рассматривать каждую личность "всегда как цель в самой себе" и никогда не использовать ее "просто как средство"».[334] Более того, на следующей странице Ю. Хабермас вновь приводит уже развернутую «закавыченную» цитату из Канта, правда, без указания источника цитирования. Думается, что неспроста. Дело в том, что данная «формула» относится не к категорическому императиву, а к императиву практическому. В категорическом императиве утверждается существенно иная мысль — о максиме, позволяющей отличать мораль от других форм сознания. Идея же относиться к другим не только как к средству выражена в императиве практическом, связанном с пониманием Кантом практической морали. И Кант говорит именно об отношении к другим «НЕ ТОЛЬКО как к средству». Он отнюдь не требовал поступать так, «чтобы человечество, заключенное как в твоей личности,

так и в личности всякого другого человека, ты использовал всегда как цель, но никогда просто как средство», как приписывает ему Ю. Хабермас,[335] превращая Канта в либерального фундаменталиста. И. Кант был спокойнее и мудрее. Житейски его мораль может быть выражена в формуле «Живи сам и давай жить другим».

Излишний максимализм, если не утопизм, проглядывает и из хабермасовского утверждения, что «у генетически запрограммированной личности...отсутствует ментальное условие, наличие которого необходимо во всей полноте, если личность должна ретроспективно возложить ответственность за свою жизнь *только на саму себя*».[336]

Сторонники ограничений и запретов на манипуляции с эмбрионами и технологизацию человеческого организма напоминают капп из повести Акутагавы Рюноске «В стране водяных». В этом фантастическом памфлете, когда каппе-матери приходит пора рожать, каппа-отец приникает к ее лону и дает интервью еще не родившейся каппе. А потенциальный младенец подробно выспрашивает у потенциального отца о доходах, условиях жизни и т. д. И если его все устраивает, каппа рождается. Если – нет, то роды отменяются и живот у матери сдувается. Но люди-то – не каппы. Нас никто не спрашивал, не спрашивает и пока не ясно в принципе, как спрашивать, даже сторонникам такого вопрошания.

Жизнь – цепочка необратимостей. Она в принципе несимметрична. И этика, нравственная культура отношений старшего и младшего поколений, не может быть симметричной и обратимой в принципе. Это хорошо понимают конфуцианцы. Это хорошо понимают дети в своих играх. Это хорошо понимают либералы, если только это касается вопросов собственности. Но в биоэтике они же доводят ситуацию до гротеска в духе страны водяных Акутагавы. И в этом парадоксальным образом смыкаются с религиозным фундаментализмом. Доходит до ссылок на учение о.карме. Причем, как обычно, без понимания сути дела. Ведь кармичность настолько наделяет личность ответственностью за череду воплощений, что либеральные дискуссии об асимметричной этике выглядят просто комично.

Однако запреты на «инструментализацию эмбриона в чужих интересах», ограничения на вмешательство в геном на основе необходимости «защиты человеческих эмбрионов... кто не может защитить себя и даже не может самостоятельно аргументировать необходимость такой защиты»[337] уже не комичны. Они лишают шансов родителей, а вместе с ними – и их детей.

Думается, что одной из причин этого является своеобразный сложившийся в современной цивилизации культ молодости и детства. Это смещение акцентов и приоритетов выражается не только в моде и маркетинговой политике, направленной на generation next, но в декларируемом праве мо-

лодого поколения на приоритетные права. Отсюда уже, действительно, один шаг до приоритетности права еще не родившихся. Герой известного сериала «Семнадцать мгновений весны», легендарный и фольклорный Штирлиц, как известно, из всех людей любил только стариков и детей. Современные ультралибералы идут еще дальше: из всех людей они любят еще не родившихся и уже умерших.

В этой связи более ответственным и перспективным, заслуживающим большего внимания, чем либеральные дискуссии по биоэтике, выглядит предложение некоторых российских политиков и социологов (А. В. Баранов, Л. С. Семашко) о внесении в Конституцию и избирательный закон поправки, увеличивающей число голосов у граждан, имеющих несовершеннолетних детей на число, соответствующее количеству детей. Тем самым могут быть учтены интересы как детей, так и их родителей. В этом случае дети виртуально получают возможность влиять на свое прошлое не в дискуссиях дядь и теть, которым любить ближнего тем легче, чем он дальше, а в решениях их родителей.

Правда, сам же Ю. Хабермас, походя, роняет слова, которые стоит привести полностью: «Почему бы человеку, пожав плечами и сказав самому себе "Ну и что?", просто не свыкнуться с тем фактом, что его создали другие люди? После всех нарциссических недугов, вызванных произведенным Коперником и Дарвином разрушением нашего геоцентрического и антропоцентрического представления о мире, третье децентрирование нашего образа мира – подчинение нашей плоти и жизни биомеханике – мы, возможно, переживем гораздо более спокойно».[338]

Фактически за этими мудрыми словами – признание отмеченного нами ранее сдвига гуманитарной парадигмы в сторону постчеловечности и постчеловеческой персонологии. Дело не столько в биотехнологии, сколько в отрыве самосознания личности от телесной ее природы и вторичности последней от этого самосознания.

Рациональность телесности как онтофании свободы и ответственность

В этой связи неизбежно назревает вопрос о возможности познания и рациональности. Раньше я много писал о различии двух видов рациональности.[339]

Традиционно рациональность понималась, как эффективная «техничность». Знание — одно из средств обоснования деятельности, шире — жизни. Лишь будучи соотнесенным с контекстом конкретных потребностей,

экспектаций, надежд, возможностей, оно становится идеей, т. е. программой действий, вокруг которой организуются социальные общности, в конечном счете социальные институты культуры: науки, политики, искусства и т. д. Качество знания, позволяющего действовать эффективно — достигать цели с наименьшими затратами сил и средств — является основой как его рациональности, так и рациональности связанной с ним деятельности в соответствующей сфере. Традиционно понимаемая рациональность выражает идею «сделанности» вещи, явления, их «скрытого схематизма», как говорил Ф. Бэкон. Обусловлено это тем, что такое понимание рациональности восходит к античной идее «техне» — искусного искусственного преобразования или воспроизводства (моделирования) действительности. Благодаря монотеизму (сотворенности мира по единому замыслу) и деизму эта идея получила дополнительные импульсы, что и обеспечило предпосылки бурного взлета научно-технического прогресса западной цивилизации как цивилизации науко- и техногенной.

В этом плане рациональность совпадает с идеей эффективности как соответствия: выбираемых целей к потребностям или ценностным нормам (Ц : П); результата к целям (Р : Ц); результата к затратам ресурсов (Р : З). Иначе говоря, Р = Э = (Ц : П × Р : Ц × Р : З). Перекличка понятий не случайна. Она свидетельствует о глубокой фундаментальной общности управленческих и познавательных процессов, выражающейся в их обусловленности практической деятельностью. Так же как интегральным выражением эффективности является отношение потребностей к имеющимся возможностям и ресурсам, так и интегральным выражением идеи рациональности, рациональной устроенности сущего является представление об эффективном, т. е. реализуемом и результативном действии.

Рациональность как эффективность и конструктивность целенаправленной деятельности означает, что разумно и рационально то, что позволяет достичь цели, причем оптимальными средствами. Синтез идей рациональности в духе античного «техне» — искусного искусственного преобразования реальности — с идеей единобожия и дал традицию европейской рациональности. Эта традиция много дала человечеству. Она является определяющей для становления деизма, развития науки, просвещения, научно-технического прогресса, деловой активности и менеджмента... Мир в целом и в своих фрагментах предстал сделанным. Путь познания — путь осознания схематизма этой сделанности. Беспредельное сводится к конечному, финитному. От Бога-творца к деизму и от него к человеку-инженеру — вот путь европейской цивилизации.

На этом основан взлет западной цивилизации. Но XX век открыл на этом пути не только благоденствие и процветание. Экологические проблемы, ядер-

ное оружие, технические катастрофы, опасные технологии, политическое насилие — отнюдь не побочные издержки, а прямые и непреложные следствия «техничной» идеи рациональности, оправдывающей приведение окружающей действительности в соответствие с познанной ее сущностью.

Традиционная рациональность фактически отрицает гармонию, меру, сеет омертвление живого абстрактными схемами, требующими для своей реализации принудительного внедрения, порождая те проблемы метафизики нравственности, с которыми человечество столкнулось в XX столетии. «Техничная» рациональность или отбрасывает как иррациональную категорию ответственности (и связанные с нею идеи совести, вины, покаяния, стыда и т. д.), или трактует ее как ответственность за реализацию рациональной (= эффективной) идеи. Этот вид рациональности ведет к самодостаточности отдельных сфер применения разума: в науке — к крайностям сайентизма, в искусстве — к формалистической эстетике, в технике — к абсурдности самоцельного техницизма, в политике — к проявлениям макиавеллизма. Следствием абсолютизации такой рациональности является имморализм, негативные аспекты научно-технического прогресса, питающего мизологию, антисайентизм и тоталитаризм. Абсолютизация традиции «технической» (или «технологической») рациональности ведет к крайностям абстрактного рационализма, чреватого самозванством, самодурством разума и насилием. Кризис распадающегося на самоцельные, не стыкующиеся друг с другом сферы бытия мира — во многом следствие безудержной экспансии «технической» рациональности.

Естественная человеческая потребность — видеть мир осмысленным и справедливым, оправданным. Но на каких основаниях сравниваются сущее и должное, во имя каких интересов будет осуществлено в их единой плоскости действие? Проблема рациональности, сущности вещи , ее целостности и неповторимости, оказывается неотрывно увязанной с проблемой сущности — той же целостности и неповторимости — мира в целом. Более того, в силу этого проблема сущности оказывается связанной и с проблемами свободы и ответственности. «Техническая» рациональность отбрасывает эти проблемы как иррациональные, не укладывающиеся в представления о технологии разумного. Поэтому и порождает безответственное самозванство. Природа, общество подвергаются насилию ради воплощения якобы признанных закономерностей их же развития. И ответственность при этом снимается — ведь это природа и люди приводятся в соответствие со своей же сущностью. Иначе говоря, свобода понимается как произвол, навязываемый извне природе, обществу, человеку. Человек обязан принять некую схему, он так или иначе, но оказывается абсолютно несвободен в обосновании своих поступков. Но зато полностью свободен от ответственности за

последствия и результаты. Ведь он действовал рационально, был всего лишь средством и орудием, исполнителем — не более. Тем самым «технический» рационализм лишает философию нравственности собственно поступка, сознательного и вменяемого действия.

Социум при этом оказывается принципиально антигуманным, внечеловеческим, отрицающим человеческое достоинство. И это неизбежно. Как экологическим следствием буквальной технической реализации научных абстракций является разрушение живой природы, так и буквальное отождествление рациональных представлений о природе этического с реальной практикой нравственной жизни превращает социальную жизнь в кошмар. Целью любой рационалистически-бюрократической утопии является внеэтическое законосообразное функционирование общего и отрицание — вплоть до уничтожения — человеческой индивидуальности. Так не только в литературных утопиях Ф. М. Достоевского, А. Платонова, Е. Замятина, Д. Оруэлла, так и в жизни: панразумность действительности предопределяет ее внеморальность.

Оправданная «техническим» разумом жизнь оправдана вне морали. Сознание, совесть и ответственность как факторы личностного поведения, требуют именно личных усилий понимания и осмысления действительности, реализуют личную экзистенцию человека. «Технический» же разум бессовестен. Он нуждается только в объективности знаний, их ясном выражении и эффективности оперирования ими. Рационально то, что позволяет достичь цели и желательно — с меньшими средствами. Такой разум способен объяснить что угодно в каких угодно целях. «Ум — подлец, — писал Ф. М. Достоевский, — потому что “виляет”». Разум не только бессовестен, но и внеличностен, стремится к обезличиванию знаний, изживанию из них субъективных деталей, страстей, интересов. Более того, рациональность, особенно ее сердцевина — научная рациональность, ориентированы не только на внеличность, но, в погоне за объективностью, даже на вне-(бес-)человечность, на максимально возможное вычищение человека из картины мира. Неспроста именно в эпоху Просвещения и прочие эпохи «просветительства» и культа разума возникает стремление вывести разум из-под контроля совести и ответственности.

Разум оказывается данным человеку единственно для того, чтобы, говоря современным языком, встроиться в качестве средства, «винтика» в некую целевую программу замысла высшего субъекта. Стремление человека к свободе оказывается послушанием, а свобода воли — волей к неволе.

С человека, отрекшегося от своей воли, снимается и всякая ответственность за совершаемое им: он действует во имя высших целей. Это не только избавляет от сознания ответственности, но и наполняет жизнь целью и смыс-

13 Зак 3560

лом, которых она до сих пор была лишена. Чем и привлекательна власть деспота и тирана, различные виды бонапартизма, фюрерства и дучизма для обывателя. Они приобщают его к истории и «великим свершениям», оправдывая, возможно, не сложившиеся жизнь и судьбу. В конечном счете сама рациональность, восходящая к «техне» — идее сделанности, — не в состоянии обосновать ответственное сознание и поведение, а разум оказывается вещью сомнительной и весьма проблематичной. «Поглупеть» призывал Б. Паскаль, «быть проще» — Л. Н. Толстой, «избавиться от логики» — Ф. М. Достоевский.

Однако рациональность и существенность связаны не только с целеустремленностью, но, в конечном счете, и с конечностью, ограниченностью выражения, описания и отображения. Они суть не что иное, как проявление попыток конечной, ограниченной в пространстве и времени системы (например, человека) понять и выразить конечными средствами бесконечное разнообразие мира, включая бесконечное разнообразие характеристик и свойств отдельной вещи. Эта ограниченность неизбежно проявляется в абстрагировании от одних свойств и выделении других, существенных в каком-то смысле (плане, цели) и образующих некоторую целостную выделенность вещи. Помимо прочего это означает и возможность за конечное число шагов построить, сконструировать, воссоздать данную вещь как единое целое. Поэтому можно говорить еще об одном существенном свойстве рациональности — целостности — и о другой традиции рациональности. Ее можно связать с античной идеей «космоса» — идеей естественной гармоничной целостности мира, когда особое значение приобретает индивидуально-неповторимое — не абстрактный элемент множества, а необходимая часть целого, без которой целое уже иное. Восточным аналогом этого типа рациональности является идея «дао»: дао-истины как дао-пути — единственного и неповторимого в гармонической целостности мира.

Этот тип рациональности связан с ныне почти забытыми категориями гармонии и меры. Понимание человеческого бытия в этой традиции — реализация не абстрактного общего, а части конкретного единства, что позволяет вполне рационально ставить вопрос о природе изначальной ответственности и не-алиби-в-бытии. Это ответственность не перед высшей инстанцией в любом ее обличье, не перед общей идеей и ее носителями, а, как минимум, ответственность за изначальную гармонию целого, частью (не элементом!) которого является индивидуально неповторимая личность, за свой — именно свой, а не воспроизводящий другие — путь и «тему» в этой гармонии мира.

Еще Аристотелем различались три позиции в отношении к миру: (1) теоретическая позиция незаинтересованного наблюдателя; (2) техническая

позиция производящего (целенаправленного действующего) субъекта, ищущего в природе средства и материал для реализации замыслов; (3) практическая позиция благоразумно и морально действующих личностей. В последнем случае речь идет о необходимости гармонизации интересов, их соотнесении. Это может быть позиция политика, соотносящего множество интересов различных социальных сил и групп. Это может быть позиция крестьянина, ухаживающего за скотом и возделывающего поле. Это может быть позиция врача, лечащего своего пациента. Общим для этих практик является учет собственной динамики саморегулирования общества, природы.[340] Иначе говоря, практическая позиция есть одновременно выражение подлинной сути практического императива Канта («живи и дай жить другим») и целостной рациональности «космоса» и «дао».

Нынешнее человечество находится на пике доминирования технической позиции. Но рассмотренные выше проблемы биоэтики с неизбежностью и во все большей степени выводят на первый план позицию практическую.

В наше время все более явной становится зависимость «техничной» рациональности от более фундаментальной «космической». Эта рациональность не отменяет «техничную», а включает ее как средство рефлексии, осознания меры, содержания ответственности. Если сведение бесконечного и абсолютного к относительному и конечно сделанному ведет к бесчеловечному, то установка на беспредельное и абсолютное ведет к работе души и гуманности. Ответственность первична, ум и разум вторичны. Они суть средства осознания меры и глубины ответственности, меры и глубины включенности в связи и отношения, меры и глубины укорененности и свободы в мире.

«Космическая» рациональность не отбрасывает «техническую», ее аппарат. Познать меру и глубину ответственности человек может только традиционными рациональными методами (теоретическое знание, моделирование и т. д.). Но меняется вектор. Не ответственность ради рационального произвола, а разумность как путь осознания меры и глубины ответственности. Традиционный путь — путь произвола и самозванства, путь разрушения природы, человеческих связей и душ. Другой путь — путь свободы и ответственности, путь утверждения бытия и гармонии — в душе и с миром. Либо прав Ф. М. Достоевский и «ум — подлец, потому как виляет» в способности оправдать что угодно, либо надо уметь им пользоваться.

Наше время — время осознания предела традиционного «технологического» разума и рациональности. Все более сужается поле самозванства рационалистического активизма, которое человечество может допустить и позволить в технике, политике и даже в науке. Познание сущности, существенность знания оказываются проявлением специфически человеческо-

го измерения бытия — свободы и ответственности в гармонической целостности сущего.

Недостаток знаний, «техническая» непонятность и «иррациональность» не освобождают от ответственности «космической». «Техническая» ответственность не отбрасывается, а рассматривается как действительно техническое средство познания своего места и пути в “космосе”. Причем сама ответственность приобретает изначально рациональный характер. Она иррациональна или “более чем рациональна” в традиционно-техническом плане. В плане же космическом она рациональна просто. Она только “инорациональна”».

Осмысление действительности не сводимо к осознанию «сделанности» вещей и явлений. А идея не сводима к программе эффективной (успешной) деятельности. Все это, разумеется, составляет ткань осмысления, но оно вторично. Идея есть познание меры и глубины свободы, а значит меры и глубины ответственности. Разум и рациональность вторичны. Первична ответственность как соотнесение с другими, с миром, совесть как признание их прав, диалог с ними. Человеческое бытие есть со-бытие, а сознание — не что иное, как совесть. В сознании (совести) реализуется личная экзистенция человека, оно требует личных усилий понимания происходящего, в то время как разум нуждается только в ясном выражении знаний и соблюдении объективных правил оперирования ими.

Долженствование человеческого действия не определяется однозначно истинностью имеющегося знания и теоретического рассуждения. Первично не сознание и мышление, а сама практическая жизнедеятельность, стороной которой они являются. Теоретичность и рациональность не цель, а лишь средство, даже одно из средств обоснования человеческих поступков. Мир человека — мир личностный, не случайный, весь наполненный ответственным выбором. И центром, «точкой сборки» этой ответственности является личность, занимающая неповторимое, а значит и ответственное, место в ткани бытия.

Эту силу и значение индивидуализированной личности неявно признает и абстрактный рационализм, апеллирующий к личной ответственности, спрашивающий с личности ее самоотречение и подчинение. Однако принцип личной ответственности в любой форме предполагает безусловное признание абсолютно свободной воли. Отказ от признания свободы выбора означал бы крушение любой этической системы, нравственности и права. Единственность и первичность ответственности личности за любые проявления своей активности — краеугольный камень любого права и любой нравственности.

По глубокому замечанию М. М. Бахтина, воля и долженствование внеэтичны, первичны по отношению к любой этике или другой системе ценно-

стей и норм (эстетической, научной, религиозной и т. д.).[341] Согласно Бахтину, конкретные этические, эстетические, научные и т. д. нормы «техничны» по отношению к изначальному долженствованию человеческой жизнедеятельности. В принципиальном разведении понятий этической нормы и долженствования М. М. Бахтин един во взглядах со своим старшим братом Н. М. Бахтиным,[342] что, с учетом духовной близости братьев и глубины духовных поисков, свойственной их кругу, говорит о глубокой продуманности этой идеи. Действительно, абсолютизация этики ведет, как это показал опыт Ницше или «подпольного человека» Достоевского, к нигилизму. Бесконечная необходимость обоснования «должен» какими-то нормами есть следствие самой природы теоретического обоснования, уходящего в бесконечную череду мета-мета-мета... метауровней.

Поиски «универсальной», «первичной» этики заведомо абстрактны и пусты. Этика — лишь одно, хотя и важнейшее проявление первичного долженствования в человеческом поведении. Согласно Бахтиным, вообще нет содержательного долженствования, но долженствование может сойти на любую содержательную значимость. Речь идет не о выводе ответственности как следствия, а об онтологической изначальности ответственности. Глубина этой концепции заключается именно в подчеркивании первичности, принципиальной неизбывности не-алиби-в-бытии человека, первичности его ответственности по отношению к любым формам активности.

Идею о внеэтичности долженствования интересно сопоставить с, на первый взгляд, диаметрально противоположной концепцией А. Швейцера о первичности этического по отношению к мировоззренческому и поступочному.[343] Само содержание этического А. Швейцер видел в ответственном самосознании, находя его конечное выражение в «благоговении перед жизнью». Но, по сути дела, и в этом случае речь идет, фактически, о том же: изначальном человеческом не-алиби-в-бытии и первичности, фундаментальности жизненного начала перед разумом.

Не «мыслю, следовательно, существую», а «существую, следовательно, мыслю». Первичны не онтологические допущения разума, а связь с бытием в мире и с другими, изначальная ответственность. Разум и рациональность сами по себе непродуктивны. Таковыми они становятся только в случае «ответственной участности» личности, не в отвлечении от нее в «общее», а наоборот — в отсчете от ее «единственного места в бытии». Поступок объясним не из своего результата или рациональности, оправдывающей достижение именно данного результата данными средствами, а только изнутри «акта моей участности» в жизни.

Вменяемый, то есть ответственный и рационально осмысленный, поступок есть действие долженствующей единственности человеческой жизни.

То, что может быть совершено мною, никем и никогда не будет совершено — вывод этот принципиально важен. Во-первых, он утверждает нелинейность поступка, который всегда совершается здесь и сейчас и необратим, поскольку создает новые реалии. Во-вторых, только с этих позиций можно объяснить, как происходит «скачок» из царства сознания и мышления в царство реальности при совершении поступка: единственность наличного бытия нудительно обязательна.

Ответственность неустранима из человеческой жизни. Не потому поступок ответственен, что он рационален, а потому он и рационален, что ответственен. Поступок не иррационален, он просто «более чем рационален — он ответственен». Рациональность — только момент, сторона ответственности, как мера ее масштабов и глубины. Она не что иное, как объяснение и оправдание поступка как до, так и после его свершения.

Не означает ли первичность ответственности по отношению к традиционной рациональности ее иррациональность или уж по крайней мере внерациональность? Ведь существует рационалистическая традиция оценки ответственности, греха, покаяния, вины как категорий иррационального. Не зависает ли ответственность в безосновности? В конце концов, перед кем ответственность?

Человек не может жить в бессмысленном мире. Его жизнь в мире и сам мир должны быть понятными, понятыми, объясненными и тем самым оправданными.

В соотношении долженствования и объективности разум играет принципиальную, но посредническую роль. Нерв различия, а одновременно и противопоставления проявляется и в соотношении разума и ответственности. Если ответственность — следствие разума, вторична по отношению к рациональным схемам, производна от них, то итогом будет рационалистический утопизм, переходящий в практику бюрократического тоталитаризма. Если разум есть следствие ответственности, путь познания ее меры и глубины, то итог — сознание долга свободной личности.

Ответственность, долг и вина личности абсолютны и изначальны, а любые ее заслуги и успехи относительны. Внутренним гарантом чувства собственного достоинства является долг, самоотдача, самоограничение, буквально — самоопределение (постановка себе предела, «черты») личности. Но этот долг, «воля к неволе» — не навязываемые извне, «требуемые» с личности. Это ее «не могу иначе», осознанное ею собственное призвание и нравственный выбор. Нравственен только долг «внутренний», взятый на себя самим человеком, а этика долга возможна только в качестве «внутренней», субъективной, применительно к самому себе, когда ты оказываешься обязанным всем, но тебе — никто.

Необходим радикальный переход к новому пониманию человека. Или он — самозванец, стремящийся к экспансии, агрессии, насилию и убийству как крайней форме самоутверждения. В этом случае он может сдерживаться только встречным насилием себе подобных, объединяющихся для защиты внешней и внутренней. Насилие порождает новый виток насилия, зло порождает зло тем более активное, чем активнее встречные импульсы. Такое самозванство возникает на почве бессодержательного «cogito», растворяющего в себе не только других людей, но и мир вообще. Основой мира, его онтологическим допущением становится акт мысли. Другие — лишь проекции моего «Я». Существование выводится из собственно мысли — вот что такое самозванство абстрактного рационализма.

Или же я связан с другими и миром? И потому мыслю, что един с ними, а не потому един, что мыслю? Сущность человека с этой точки зрения не «технична», а «космична» — в его единстве и сопричастности целостной гармонии мира, в его зависимости от других в собственном самоутверждении, в невозможности самоутверждения без других, но не за счет других, а в силу других, в их необходимости и неизбежности. На передний план выходят не элементарные отношения типа «субъект — объект», «причина — следствие», «элемент — множество», «цель — средство», а системная взаимность — собор со всеми в человеческой душе.

Не человек — раб идей, а идеи — одна из форм его бытия в мире. Разум, знания, логика универсальны и бесчеловечны.

Новизна состоит в том, что этот факт до конца открылся только в нашем столетии, к концу которого не только бытийно установилась их бесчеловечность, но они и человечески обесценились — были выведены за пределы человека в компьютерные информационные системы, стали общедоступным достоянием, техническим средством, перешли из плана культуры в план цивилизации, «техне», без и вне человека. Теперь это уже окончательно стало ясно. Современный человек, если он еще желает быть таковым, а не техническим средством цивилизации, должен осознать себя «космически», т. е. не суммой знаний и умений. Также и современная культура не есть набор технологий, их знаков, программ деятельности и групповых интересов. Современная культура, если она хочет быть, возможна как путь возвышения человека, как культура духовного опыта, освобождающего от самозванства.

Это и есть выход к новому пониманию человеческого. Ответственность, которую постиг человек, ставший внутренне свободным от мира, и которую он пытается реализовать в жизни, — это и есть этика. Свобода от мира — не что иное, как ответственность за него. Чем шире зона моего автономного поведения, тем шире зона ответственности. И наоборот: та сфера, которую

я беру на себя, за которую ответственен, и есть сфера моей свободы, а человек тем этичнее (свободнее = ответственнее), чем шире эта сфера. Традиционные общества ограничивали ее своим этносом, позже ее ограничивали расой, нацией, классом. А. Швейцер распространял этическое поведение на все живое. В наши дни этическое самоопределение в смысле очерчивания предела свободы и ответственности распространяется уже практически на весь мир. Для общества и для личности в нынешних условиях научно-технического прогресса они совпадают, включая среду обитания не только одного человека, но и природу в целом.

Поэтому именно с «космической» рациональностью, с представлениями о гармонической целостности мира и ответственности индивида за свой неповторимый путь в этом едином целом могут быть связаны перспективы человечества. И лента Мёбиуса долга, чести и ответственности связывает внешнее и внутреннее, общество и личность в сердце души — чувствилище свободы и ответственности.

Бог умер, но умер и сверхчеловек. Нет никого, кто каждому бы указал истинный путь добродетели. Этот путь, путь к другим начинается в сердце каждого и пройти его, осознав свою ответственность и единство, — дело работы ума и души каждого и самого.

Космичная рациональность предполагает универсальную единую целостность мира. Такие представления свойственны не только восточным даосам или европейским мистикам.

Концепция единого свернутого мира, существующего вне пространства и времени, неоднократно выдвигалась и выдвигается естествоиспытателями. Так, согласно выдающемуся физику Д. Бому, на свернутом, доквантовом, недоступном наблюдению уровне реальности мир теряет знакомые характеристики и свойства. Понятия «ближе-дальше», «прошлое-будущее», «материя-сознание» становятся бессмысленными. Мир как некое единое информационное поле един и, согласно Д. Бому, это и есть истинное состояние мира.[344] Если мы знаем мир только в его фрагментах, то нам в этом некого винить, кроме самих себя. Таковы наши априорные формы чувственности, о которых писал еще И. Кант. Сами, будучи конечными, ограниченными телами, мы и постигаем в конечных формах телесности. Мы смотрим на мир через очки, искажающие истинную картину мира. Поскольку же без очков вообще ничего не видно, то с ними приходится мириться.

Однако дорогу к свернутой реальности, по ту сторону пространственно-временных и причинно-следственных характеристик указывают сами «распакованные смыслы». Эту дорогу указывают различные формы деперсонализации, рассмотренные ранее. Само сознание, человеческий мозг способны работать во внелогическом, интуитивном режиме.[345] В. В. Налимовым была

предложена математическая модель «распаковки» смыслов, согласно которой действительность представляет собой семантический континуум, «распаковываемый» некоей функцией, порождающей конкретные смыслы.[346]

В этом случае весь воспринимаемый Мир можно рассматривать как множество знаковых систем — текстов. В качестве последних могут рассматриваться отдельные предметы и явления физической реальности, особи, виды и другие составляющие биосферы, проявления социальной жизни и сознания человека. Все эти тексты характеризуются дискретной (семиотической) и континуумальной (семантической) составляющими. Семантика системы задается смыслами, с нею связанными. Все возможные смыслы Мира изначально как-то соотнесены с линейным континуумом, спрессованы подобно действительным числам на оси m. Спрессованность смыслов – это нераспакованный, непроявленный Мир, семантический вакуум. Иначе говоря, все истины мира неявно (потенциально) уже существуют. Фактически, В. В. Налимов продолжает платонистскую традицию: идеи (смыслы) существуют изначально, что вполне в духе Платона, а в основе бытия — континуумальное Единое, что вполне в духе неоплатоников. При этом Налимов преодолевает дуализм сознания и материи. Традиционно их разграничение основывалось на том обстоятельстве, что материя пространственно протяженна, а сознание, ум – нет. «Теперь мы можем игнорировать эту аргументацию. Мы знаем, что пространственное восприятие физической реальности задается не столько окружающим нас Миром, сколько изначально заданной нашему сознанию способностью видеть Мир пространственно упорядоченным. Мы можем также научиться пространственно воспринимать Мир смыслов, если сумеем неким достаточно наглядным образом задать образ семантического поля. Так мы можем геометризовать наши представления о сознании и создать язык, близкий языку современной физики... Для того, чтобы задать образ семантического поля, надо признать, что смыслы первичны по своей природе. Иными словами, необходимо согласиться с тем, что элементарные смыслы (не являющиеся еще текстами) заданы изначально».[347]

Иначе говоря, для В. В. Налимова «во Вселенной существует неперсонализированное сознание»,[348] Вселенная обладает скорее семантической, чем физической структурой, а «Мироздание – ...творящее Существо, обладающее Сверхсознанием, могущим воспринимать и осмысливать все происходящее, где бы и когда бы оно не совершалось, — даже в пространствах иных геометрий и в неведомых временах... Иначе говоря, все сотворенное сохраняет свой след».[349]

Распаковывание, т. е. появление текстов, В. В. Налимов связывает с функцией распределения (плотностью вероятности) $p(m)$. Эта функция

оказывается тем окном, через которое мы можем всматриваться в семантический (т. е. осмысленный) мир. Эта функция и есть личностно выраженное «чувствилище свободы», прорыв в трансцендентное, связанный с индивидуальным сознанием конкретной личности.

Текст оказывается «семантическим экситоном» — возбужденным каким-то образом семантическим пространством, а личность — фактором, возбуждающим этот семантический вакуум.[350] Человеческое сознание для В. В. Налимова – способность выявления, обнаруживания потенциального, возможного, вхождения в резонанс с семантическим вакуумом (континуумом). Личность открыта миру и наиболее сильная характеристика личности в концепции В. В. Налимова – «способность генерирования новых, нетривиальных фильтров».[351] Для него «личность – это спонтанность. Спонтанность — это открытость вселенской потенциальности. Способность попасть в резонанс с ней».[352] И каждой личности, в принципе, доступно и даже присуще все многообразие семантики Мира, весь «семантический генофонд».

Спонтанность смыслообразования и порождения новых текстов аналогична спонтанным флюктуациям физического вакуума, порождающего различные физические миры, как это описывается в современной космологии. Поэтому «нелепым... является вопрос о том, где локализован генератор спонтанности. По своей природе спонтанность – это вселенское, космическое, нигде не локализованное начало... Индивидуальность личности проявляется здесь, может быть, только в том, что она, подключившись к космическим вибрациям вселенской семантики, может услышать то, что не слышат другие. Метаэго человека... это... не более, чем способность слышать. Способность харизматическая».[353]

На определенном уровне рассмотрения и сама личность, и биологическая особь сами оказываются такими же экситонами – возбужденным состоянием семантического вакуума. В данном случае – на котором заданы морфофизиологические или социокультурные признаки. Для В. В. Налимова индивидуальность человека (Эго) задается плотностью вероятности $p(\mathrm{m})$. Эта функция может быть почти размытой и иглоподобной, асимметричной или многовершинной. Этим отчасти определяются различные типы личностей. В этом понимании Эго процессуально, т. е. текст, постоянно открытый для реинтерпретации самого себя. Наиболее сильной характеристикой личности является способность к спонтанному генерированию фильтра. В этом случае речь идет уже о возможностях личности выхода на транс-личностный уровень сознания (Метаэго). Более того, можно говорить о многомерности или мультиперсональности личности как плотности вероятностей на многомерном семантическом пространстве. Такая многомерность может быть низкой и очень высокой. Так, каждый человек, как мини-

мум, двумерен, способен к внутреннему диалогу. Ярким примером высокой многомерности личности является Ф. М. Достоевский, как бы выплеснувший в своих героев тяготившую его многомерность.[354]

Таким образом, в процессе осмысления мир человека взаимодействует с миром внечеловеческим, который мы пытаемся восстановить в своих представлениях. Осмысление, постижение мира всегда – прорыв к трансцендентному. Но... «Занимаясь поиском реального, мы пытаемся восстановить в своем воображении внечеловеческий мир. Напрасно. Ничего не получается. Даже обращаясь к изысканной физической аппаратуре, мы воспринимаем полученное через наше сознание. Мы есть творцы видимого нами Мира... Эта мысль не нова. Но она раскрывается здесь с новых позиций...»[355]

Нетривиальна и трактовка В. В. Налимовым свободы. Согласно «апостолу спонтанности», «безусловная свобода, несомненно, немыслима. Абсолютно свободный человек должен был бы быть прежде всего свободным от системы предпочтений – его ценностных представлений. Это значит, что состояние его сознания, задаваемое функцией $p(m)$, вырождается в неусеченное (устремляющееся в бесконечность) прямоугольное распределение. При этом, в силу условий нормировки, отрезок, отсекаемый по оси ординат прямой, задающей это распределение, будет стремиться к нулю. Строго говоря, само представление о функции распределения $p(m)$ теряет свой смысл – порождение любого фильтра $p(m)$ становится просто бессмысленной задачей. Индивидуальность... превращается в ничто или во все, лишившись ценностных представлений. Смыслы исчезают, потеряв селективность в оценке. Семантический континуум возвращается в свое нераспакованное состояние. Оказывается, что свобода – это только свобода в выборе фильтров. И если это так, то свободным может быть только не свободный человек».[356] С этой точки зрения нирвана, как сглаживание кармически заданной селективности ценностно-смысловых представлений, есть абсолютная свобода ценой потери личности.

Свобода персонологична, личность – носитель и чувствилище свободы, рождающее смыслы. Но достижение свободы – гибель личности и возврат смысла в нераспакованное состояние вакуума.

Речь идет, таким образом, об исходной и изначальной потенциальности бытия. «Это несуществование сущего в спонтанно распаковываемой нераспакованности. В том, что не распаковано, как не распакован континуум, не может не существовать все. В том, что распаковано через вероятностно взвешенную размытость, не может существовать ничто, так как в ней все равно содержится все. Время – мера изменчивости, возникающей в распаковке. Но если времен много и мы не знаем, сколько их и зачем их столько, то это значит, что Времени просто нет...

Если Времени нет, если ничто не существует, а сущее есть, то, собственно, некому и нечего было создавать. Просто нет проблемы создания. Так снимается основное, потенциально возможное возражение против существования семантического поля. Его существование неотличимо от несуществования. Это семантический вакуум, который остается, когда ничего нет, — когда нет его проявленности, а следовательно, и его самого нет. Остается только спонтанность распаковки. Это то сущее, которое есть, когда ничего нет. Природа существует в своей спонтанности. Человек существует, пока он способен к спонтанности. Культура существует, пока она способна к спонтанности развития... Спонтанность и есть само Бытие... Спонтанность – это распознавание упакованного на семантическом континууме».[357]

Налимовская концепция перекликается с даосизмом, в котором Дао – не поддающийся описанию путь, «процесс» мира. Так и спонтанность – это и Непостижимое, действующее через Меру, и Свобода Мира, и Любовь, и сам Человек, и Сущее, и Потенциальность Мира.[358] А распакованные смыслы эфемерны — не субстанциональны: «в спонтанности они рождаются и в спонтанность уходят, оставляя невидимый след».

Спонтанность оказывается началом, лежащим в основе мира. Она «не локализована в физическом пространстве – в нем она только проявляет себя. Не персонализирована – персонализируется только ее проявление... Принадлежа другому миру, не может умирать в нашем мире».[359]

Рациональность «техне» – рациональность средств, необходимых для реализации некоего замысла. Космичная же рациональность – не есть произведенного. На это обращал внимание М. Хайдеггер: «Как раз то сущее, которое греки в первую очередь избрали в качестве отправной точки и основной темы своих онтологических исследований, сущее как природа и космос, не произведены творящим Dasein. Как же греческая онтология, ориентированная искони на космос, могла понимать его бытие исходя из произведения, тем более что именно античность не знала ничего подобного миротворению (миропроизведению) и была, более того, убеждена в вечности мира?».[360]

Важно, что космичная рациональность не исключает, а даже предполагает техничную. Последняя оказывается способом и средством постижения первой. И одновременно – мерой освоенной и реализованной свободы, а значит – ответственности.

Теперь, видимо, пора говорить о природе космичной рациональности!

Раньше я также писал о персонологическом повороте в гуманитаристике и философии, особенно о постчеловеческой персонологии, о глубокой семиотике.[361]

Теперь – назрел обратный ход мысли: от постчеловеческой персонологии к рациональности.

Телесность, телесная реальность, любые тела – фрагменты, вибрации единого целого Вселенной, существующей вне пространства и времени. Означаемое одно! И оно едино. Означающих же его бесконечное множество. Потенцирование, овозможнивание бытия лишь порождает различные варианты указания единственной reference. Означающие, комбинируясь, создают временные тела, смыслы, конечные осмысления единого и невыразимого бесконечного.

Именно поэтому всякая фрагментарная, частичная рациональность порождает ответственность как меру и содержание укорененности в бытии, т. е. порождает ответственность. Но коренится она в свободе. Как источнике и рациональности и ответственности.

Новые смыслы всегда «не-алиби-в-бытии». Сам факт бытия творит бытие. И всякое бытие – со-бытие. Ф. Ницше был прав – нет фактов, есть их интерпретации. Добавим только – и интерпретаторы. Не-алиби-в-бытии – творение, интерпретация бытия.

С точки зрения иерофании свободы любая рациональность как техне, как эффективность есть часть космичной целостности бытия, доведенной до целостности его потенциальности. Сакральное – бóльшая реальность, чем сама реальность. Оно — подлинно реальная реальность в сравнении с реальностью реализованной.

Важно только помнить, что рациональность техне (и научная тоже) не способна дать представления о гармоничной целостности универсума. В лучшем случае он предстает сложным до хаотичности. Недаром хаос – последнее слово современной научной мудрости.[362] В рамках техне мы остаемся в рамках механической комбинаторики.

В этом плане парадигмальный строй современной науки мало чем отличается от древнего гностицизма и черной магии. «Тонкая наблюдательность и хорошие аналитические способности необходимы в обеих этих областях. И, вероятно, черную магию, и позитивистскую науку объединяет единая концепция: и там и здесь вечное приносится в жертву преходящему».[363] И наука, и упомянутые «нетрадиционные» формы знания тщетно бьются над проблемой творения, порождения нового. Как говорили древние, дьявол не обладает абсолютной креативной возможностью. Говоря нынешним языком, он – оператор, а не творец, поскольку может создать нечто новое только из обломков старого, «поверяя алгеброй гармонию». Так и магия, и наука порождают новое в рамках рациональности техне лишь как новый способ соединения элементов в некую более или менее механическую (децентрализованную) конструкцию.

Это очевидно, когда обращаешься к осмыслению творчества: научного, художественного, религиозного, политического, технического, в бизнесе.

Еще в конце XIX столетия разум, сознание воспринимались имманентно рациональными. Ф. Ницше, К. Маркс, З. Фрейд открыли в них способность к ложности, обнаружили их социальность, зависимость от отношения к другим людям. В XX столетии сполна обнаружилась социально-культурная, деятельностная и коммуникативная природа сознания. К концу столетия сознание оказалось сведенным, редуцированным к языку.

Потребовалось осознание факта, что субъект, личность, носитель интересов есть самозамкнутая на себя петля Мёбиуса, точка сборки свободы как ответственности, чтобы понять реальную сущность трансцендентального субъекта и способность к трансцендированию в иное как имманентное свойство сознания. Само себя описать самосознание не может, поскольку попадает в петлю. Однако культура и язык реализуются только на основе этих качеств личности, являющейся носителем чувствилища свободы, носителем способности к потенцированию бытия.

Все, что ни создает человек, есть результат и следствие внутренней работы ума и души человека, но реализуется это вовне только в поступке. А значит всегда связано с самоопределением личности, ее свободным и ответственным выбором. Вопрос только в том, ответом на что является сам поступок, а главное – в чем его мотивация? Кто или что вызывает ответный звук души? Чем бы ни был этот «побуд» к творчеству обусловлен – окликнутостью Богом, социальным призванием, напором жизни и воли, – он всегда принимает культурные формы. Творчество культурно, а культура держится творчеством, им питается: как в поддержании старых норм и ценностей, так и в создании новых. Культура как языческий идол требует «человечины», свежей крови и молодых жизней.

Чем более «культурна» культура, тем с более жесткой средой традиций приходится сталкиваться творческой личности. Творчество подобно магме, с огромным трудом и тратами энергии прорывающейся сквозь уже застывшие пласты и напластования, но лишь для того, чтобы, излившись, застыть новым слоем. И следующим творцам будет еще труднее. А новое осмысление и его реализация необходимы. В меняющемся мире старые культурные формы лишь почва, необходимая для взращивания и отталкивания. В этом плане творчество вненормативно, если не антинормативно. Оно по своей природе есть изменение, преодоление норм, как минимум — отклонение от них: непослушание и неподчинение. Священное Писание молчит о творчестве. Вообще, отличить творчество от его зеркального двойника — негативной социальной девиации, о которой говорилось раньше, — чрезвычайно трудно. Не случайно современники нередко и не проводят грани между поведением преступника и творца, расценивая деятельность последнего как преступление против нравственности, религии или как нарушение

закона. История полна примерами расправы благородных, но неблагодарных современников и соплеменников над творцами, по прошествии времени торжественно вводимыми в пантеон святых.

Следует помнить поэтому, что творчество желательно далеко не во всякой культуре. Да и бо́льшую часть человеческой истории занимают так называемые «традиционные» культуры, жизнь которых целиком определялась верностью традиции, «тиражируемой» каждым новым поколением. Всякое отклонение от традиционных норм и правил в таких обществах безжалостно пресекалось, а «творцы» либо изгонялись, либо подвергались жестоким репрессиям. Резким ускорением развития цивилизация обязана культуре, сложившейся в русле иудео-христианской традиции с ее особым вниманием к личности, ее свободе, а значит и творчеству. Именно, а может быть и только в этой культуре, которая до сих пор определяет лицо современной цивилизации, ориентированной на преобразование окружающего мира, творчество рассматривается как ценность. Более того, в культуре современной цивилизации складываются институты, само существование которых нацелено именно на творчество: творческие союзы, научные институты, политические партии и др.

Трагедия взаимоотношений творчества и культуры в том, что их отношения несимметричны. Современной культуре творчество необходимо, но творчество не может рассчитывать на культуру, а должно преодолевать ее, становясь новой культурой. Свои силы оно может черпать только в человеческой свободе и человеческом сердце — на культуру ему рассчитывать не приходится. То, что делается в расчете на культуру, – не творчество, а репродукция, и — парадоксальным образом – не нужно культуре, губительно для нее. Как вампиру, ей нужна свежая кровь, напряженное биение живого сердца, а не мертвые отработанные общие формы. Культура программирует личность, стремится сделать типичными не только поведение личности, но и ее сознание, мышление, чувства. Нормативность и типичность необходимы для творчества. Они необходимы в том смысле, что их нельзя обойти. Типы сводят образное к легко распознаваемому, типичному. В искусстве это типичные образы, выражающие конкретные этнические, национальные, классовые, возрастные особенности. В науке это математический аппарат, позволяющий сводить явление к абстрактным законосообразным объяснениям.

В творчестве, однако, существенно не столько заранее предзаданное, сколько не имеющее аналогов, анормальное. Поэтому творчество опирается на познавательно-творческие структуры, фиксирующие новые формы общечеловеческого опыта в сложившихся конкретных исторических обстоятельствах. Творчество всегда предполагает некий новый образ, проро-

чество о будущем. Творчество не ретроспективно, не репродуктивно, а перспективно и продуктивно. Типическое в культуре безлично и предлично универсально – недаром комическое коренится в них и апеллирует к ним же. Творчество же личностно, а значит универсально трагично, насколько может быть универсальна личная трагедия человеческого бытия. Творчество — не только комбинация неизменных смысловых единиц культуры, но и создание новых на основе индивидуальной трагедии существования. Творчество разрушительно для традиционного, привычного мира. Оно — новообраз нового мира. Творческие схемы, формулы и образы, ориентированные вперед, к конечным смыслам истории, человеческой жизни, имеются в любой культуре, но их роль и значение нарастают с ходом развития цивилизации, усилились в Новое время и особенно в XX столетии.

Любая жизнь — драма и трагедия. Трагическое одиночество — удел жизни и смерти любого человека, где и когда бы он ни жил. И чем острее и глубже переживается эта трагедия, тем более открыт человек к творчеству. Поэтому вряд ли состоятельны концепции, увязывающие творческую гениальность с этническими, политическими, а то и географическими факторами. Иногда, например, связывают гениальность с бескрайними просторами, величием исторической судьбы народа, крайностями политического и духовного радикализма, житейским неблагополучием и неустроенностью, общим дискомфортом быта, нравственной сомнительностью самой личности. На этой почве обычно и вырастают идеи типа «великого народа» с его великой «исторической миссией». Хотя за всем этим не скрывается ничего, кроме оправдания страданий и унижения, исторического опыта выпоротых и ищущих, кого бы еще выпороть, то есть тотального, этнического самозванства. Как же все-таки заманчиво и привлекательно перекрестить порося самозванства в карася творческой гениальности! Сколько самозванцев — насильников и узурпаторов — и их безропотных жертв провозглашаются творцами, разумеется, великой истории, разве что не гениями!

Сущность и природа творчества, так же как и гениальности, не вовне, а в сердце души. Источник бытия, свободы и торжества един. Столь же един, сколь и вечен. Хотя социальный запрос на творческую личность может быть различной силы. У разного времени различные потребности в творческих личностях. Недаром целые эпохи кажутся серыми от бесцветия человеческих душ, а то вдруг взрываются фейерверком гениальностей. Гениальные личности существуют всегда. Творчество и гениальность — категории внеисторические.

Признавая важность многообразных классификаций и типологий личности, можно говорить и о двух основных типах человеческой души в зави-

симости от степени присутствия в ней творческого начала: массово-репродуктивном и гениальном. Первый типа — конформист, воспроизводящий внешние культурные формы и развивающийся вместе с обществом. Человек подобного типа всегда растворим в массе — и потому комичен. Второй тип принципиально, трагически нонконформичен, для него тягостно любое окружение, любая традиция. Известная русская поэтесса Марина Цветаева говорила: «Почвенность, народность, национальность, расовость, классовость — и сама современность, которую творят, — все это только поверхность, первый или седьмой слой кожи, из которой поэт только и делает, что лезет». Или она же, только еще жестче: «Всякий поэт по существу эмигрант, даже в России. Эмигрант Церкви Небесной и земного рая природы... Эмигрант из Бессмертья в время, невозвращенец в свое небо». Или другой русский поэт, Осип Мандельштам: «Который час? — его спросили здесь, / А он ответил любопытным: "Вечность"». Или Борис Пастернак, для которого поэт — «вечности заложник у времени в плену». И вообще — «Какое, милые, у нас тысячелетье на дворе?».

Творец, художник, гений — всегда маргинал, вываливающийся и выпадающий, если не выдирающийся из «здесь и сейчас», личность вне пространства и вне времени, а точнее — личность в абсолютном пространстве и в абсолютном времени бытия. Это Одинокий Человек, стоящий перед лицом предельных границ человеческого бытия, перед лицом Вечности, Вселенной, Смерти, Свободы, Бога.

Политические конфликты, личная неустроенность и страдания способствуют осмыслению и переосмыслению человеком мира и своего места в нем. Но конечным полем творчества – несомненно, трагическим — является не фон, не среда, не условия, а человеческая душа. «Это не берется человеком, это ему дается. Природа этого дара (или проклятия?) не ясна и непонятна. У меня много замечательно умных, тонких, мудрых друзей, но им просто не дано вот этого: выходить на сцену, или писать книги, или снимать кино... Будь они хоть кладезь знания. А выходит какой-нибудь пацан, который не знает ничего, кроме того, что ему больно и что больно еще кому-то, и кричит от этой боли... И приходит вера. Спроси, какое у него право на это?» — говорил в одном из интервью известный композитор и певец Юрий Шевчук.

Творчество и гениальность не от технического мастерства и даже не от способности воплотить замысел. Эти качества рационалистичны именно в «техническом» плане. В плане технологической рациональности гений вполне может быть злодеем, там он — лишь мера умения, эффективности. Овладев умением, становятся гениями. Это путь пушкинского Сальери: «поверить алгеброй гармонию». Но человеческий разум в этом бессилен. Неда-

ром в западноевропейской культуре тема гения и творчества столь фаустовская, сатанински-мефистофельская, в ней преобладают сатанизм, насилие, убийство – ничтоженье бытия самозванством.

Другой ряд и другой путь — гений пушкинского Моцарта. Это путь сопричастности гармоничному целому мира, ответственного не-алиби-в-бытии, не то что осознание, а переживание своего призвания и избранничества, естественная, если не инстинктивная связь с природными стихиями, противоположная рассудочному прагматизму. Гений – сын естества и естественности. Он светел и щедр. Он – воплощение добра, гармонии и Абсолюта. Как пушкинский Моцарт: «Гений и злодейство — две вещи несовместные», потому как происходят из разных миров. «Несовместны» сами эти миры. Гениальность — не мера и степень. Это качество, которое не имеет количественных градаций: либо оно есть, либо его нет. Трещина в бытии проходит через сердце поэта, и он работой своей души, своего разума восстанавливает утраченную гармонию мира. «Технологический» гений не может не быть убийцей, причем убийцей целого, Абсолюта. Гений — это иное качество, чем способности, талант, умение, квалификация, мастерство. Это единство с творящей целостностью мира не может не быть нравственным, противостоящим уничтожению и злодейству.

Творец — всегда творец, а самозванец — всегда самозванец. Это уже проблемы общества — распознать кто есть кто, и время действительно расставляет все на свои места: человека, выглядевшего в глазах современников умалишенным или преступником, потомки осознают как гения, а самозванцы, соблазнившие других, включая целые народы, предстают перед судом истории. Но, повторяю, это проблемы общества. Сами они от этого не меняются. Надо просто учиться их распознавать. Самозванец всегда видит себя воплощенной целью, а других — средством. Творец же, склонный в себе видеть средство, предпочитает экспериментировать над самим собой, но не навредить другим. Первый прокламирует великое добро, оправдываясь им, второй — извиняется даже за малое зло, может быть невольно причиняемое другим.

В политике свободное демократическое общество давно уже выработало защиту и иммунитет против самозванцев. В XX веке начала осознаваться необходимость защиты от самозванцев в науке и технике. Похоже, что само научно-техническое творчество задает эти границы и барьеры в виде все бóльших затрат и средств, предполагаемых научно-техническим прогрессом; и естественным образом возникает вопрос о приоритетах, критериях и отборе. Нынешние наука и техника уже не могут развиваться спонтанно, по воле своих творцов, они становятся все менее самодостаточными и все более зависимыми от предпочтений, а это уже дело человеческое, не внечеловеческого

абстрактного разума, а именно человеческого, обыденного, здравого, чувствующего границу добра и зла как границу дисгармонии бытия.

Еще в начале XX века безоговорочно принимался тезис об отсутствии запретов в области науки и искусства. Однако развитие событий нашего столетия поставило вопрос о необходимости ограничений научного творчества, прежде всего в таких сферах, как, например, генная инженерия, психотропные средства, эвтаназия (добровольная легкая смерть) и др. Беззащитны люди от самозванцев, пожалуй, только в двух сферах: в искусстве и в религии. Самозванец в искусстве на многое претендовать и не может — не те средства и не те возможности. Поневоле он будет экспериментировать именно над самим собой, если только, разумеется, будет оставаться в сфере искусства, не выходя из него в политику или экономику. Аналогично и самозванец в религии — его сила воздействия на других определяется его усилиями в той же, если не в меньшей мере, чем готовностью других признать его пророчество.

Однако, похоже, что XX век обнаружил необходимость гарантий и защиты от самозванства также и в искусстве. Заигрывания авангардизма со смертью оборачиваются практическим отрицанием жизни, а то и обожествлением смерти. Не так уж экстравагантна в этом плане идея Б. Гройса о прямой связи авангардизма Серебряного века российской культуры с «коммунистическим проектом» Ленина и Сталина. Идея полного переустройства общества, человека, природы в целом и по отдельности — очень «художественная» и очень «творческая» идея. Самозванное тотальное переустройство оправдывает любое насилие, которое стало в Советской России нормой: присвоение результатов чужого труда, репрессии, обесценивание жизни — своей и чужой.

Вступив в новое столетие и тысячелетие, человечество вступило в эпоху, о которой Х. Арендт писала, как об эпохе, в которой как заступничество и самопожертвование, так и абсолютный эгоизм вплоть до преступления оказываются едиными. «...Дело идет в обоих случаях о феноменах покинутости, которые... могут быть лишь маргинальными явлениями в сфере человеческих дел, если только не хотеть ее разрушения, т. е. о предельных проявлениях политического, играющих важную роль лишь в эпохи заката, упадка и политической коррупции. В такие эпохи сфера дел человеческих омрачается; она утрачивает излучающую славную яркость, присущую лишь публичности, конституирующейся в совместном бытии людей и непременно необходимой, если хотеть полного развертывания поступка и слова... В этих сумерках, когда ни одна душа уже больше не знает, кто ты есть, люди чувствуют себя чуждыми не только миру, но и друг другу; и среди настроений чуждости и оставленности получают свой шанс образы чужаков среди людей, святых и преступников».[364]

Жизнь есть творчество, а творчество есть жизнь. Творчество может питаться только от само-бытия, самобытности. Но и выживают только творящие. Чтобы понять это, стоит пережить трагедию одиночества. Трагический опыт интеллигенции, прошедшей сталинские репрессии, связанное с этим опытом творчество А. Солженицына, В. Шаламова, Е. Гинзбург и других содрали с литературы флер художественности и сделанности. Трагедия бытия нуждается не столько в «образности» и «мастерстве», сколько в способности лично самому найти корни бытия, выжить. В способности выразить само бытие и кроется мастерство. Дело не в прилагательных, эпитетах и канонах стилистики. Человеку открылась истина его собственной случайности, необязательности его существования, неожиданность и незаслуженность жизни и счастья. Мир готовых героев и злодеев, как мир примеров и идеалов на все случаи жизни, рухнул безвозвратно. Остается либо играть с этими обломками, либо идти дальше — от творчества культуры, культуры творчества, от жизни в искусстве к искусству жизни, к «деланию» собственного бытия. Как говорится, «не историю надо делать, а биографии, из которых в конечном итоге и складывается история». Честный не совершает честных поступков, он просто честен, творец не заметен, святой сакрален (сокрыт). Единство личностного бытия предстает единством сюжета трагедии жизни, а сама личность — творцом, лепящим и чеканящим свою собственную жизнь, незаметно вплетающуюся в общую ткань бытия.

Продукты творчества — вещи, теории, стихи, а теперь и человеческие зародыши, и трансформированное тело – сгустки сплошной свернутой реальности. Подобно камням, поднятым из глубин океана, они позволяют судить об истинном расположении архипелага, скрытого под толщей воды. Для этого необходимо только определенное интеллектуальное и духовное усилие, чтобы распаковать воплощенные смыслы до восприятия целостности мира на внелогическом, интуитивном уровне.

Однако если раньше нормативно-ценностные системы культуры (искусство, политика, наука, бизнес, религия) были относительно самодостаточны, то сейчас, в условиях тотальной глобализации, возникла тотальная межсистемная трансформация всего и вся. Это уже, похоже, ситуация не просто означающих без означаемых, а означающих как иных означаемых.

Может, в этом и заключена причина кризиса либерализма с его самодостаточностью сфер культуры и личности как социального субъекта.

Как пишет А. Генис, «кто знает, понравится ли XXI веку жить в мире, где у реальности появится множественное число, в мире, где миражи не отличаются от действительности, в мире, который, чтобы выжить должен будет себя придумать».[365]

ЗАКЛЮЧЕНИЕ: ОНТОФАНИЯ СВОБОДЫ И ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ РАЗЛОМ

Можно констатировать несколько «облачков» на светлом горизонте социально-культурной природы личности:

(1) наличие самопрограммируемости личности в процессе индивидуализации как «тонкой доводки» социализации;

(2) наличие «человека без свойств» как подлинной идентичности личности, фиксируемой только ее самосознанием;

(3) творчество – как проявление не столько способностей и мастерства, сколько «космического» переживания гармонии мира;

(4) наличие в мотивации трансцендентных ценностей (добро, красота, истина, свобода), которые не даны личности в этом мире во всей своей полноте, но тем не менее способны определять человеческое поведение.

Во всех этих случаях речь идет о доступности человеку некоего трансцендентного опыта как опыта свободы.

Итак, повторим наиболее важные итоговые тезисы:

— хаптичность современной цивилизации открывает перспективу выявления природы телесности, ее связи с осмыслением и смыслообразованием;

— свобода есть сугубо личностное измерение бытия, а сознание – как чувствилище этой свободы – посредует возможность детерминации бытия извне, овозможнивания и потенцирования бытия за счет трансцендирования в иное;

— свобода обретается через вменение ответственности, самосознание есть самозамыкание разорванных причинно-следственных связей, превращающих личность в causa sui;

— обретение и осознание свободы во все большей степени отрывает личность от ее телесности, превращая последнюю в функцию свободы и ее осмысления.

Итоги проведенного рассмотрения показывают, что тело и личность – не только и не столько биологические сущности, и даже не просто результаты «дискурса», т. е. нормативно-ценностных включений в культуру. Все гораздо глубже и интереснее.

Речь может и должна идти о самозамыкании (самоприменении) знаковых систем. Результатом такой самоприменяющей рефлексии становится

трансцендентальный субъект – точка сборки свободы и ответственности. Тело предстает подобием ленты Мёбиуса или спирали ДНК, системой самозамкнутых на себя означающих без означаемых, порождающей означаемое.

Эти два обстоятельства обеспечивают, с одной стороны, овозможнивание бытия, объективацию смыслов, потенцирующих семантический вакуум. Встречное движение – как размыкание этой системы – является распадом целостности, трансцендентализацией, уходом в семантический вакуум, «смертью» в Абсолюте. Не случайно попытки непротиворечиво описать эту целостность чреваты парадоксами.

Эти итоги оказались несколько неожиданными для автора, т. к. они выявили некоторую закономерность этапов проделанного и зафиксированного им в ряде книг пути:

(I.) познание как осмысление, определяемое нормативно-ценностными системами культуры;[366]

(II.) роль личностного смысла как источника, средства и результата динамики осмысления;[367]

(III.) самозванство как последствие навязывания бытию своего кокона смысловых иллюзий;[368]

(IV.) постчеловеческая персонология, человек без свойств, чувствилище свободы и потенциатор бытия.[369]

(V.) реализация свободы, телесность как овозможнивание бытия. Свобода как синергетическое качество, результат вменения ответственности.

Глядя на этот пройденный путь, уже зная его траекторию, приходишь к выводу о фундаментальнейшей роли культуры – главного источника социализации и индивидуализации личности, более того – источника вменения ответственности, порождающего сознание и свободу воли.

И тогда приходишь к не менее неожиданному культурологическому обобщению. Постчеловеческая персонология и трансцендентальный субъект как универсальный и уникальный носитель свободы оказываются связанными преимущественно с определенным типом культуры. Речь идет о «субъектной» (в терминологии Можаровского) европейской (иудео-)христианской традиции с ее монотеизмом, христологией и учением о единосущей Троице. Эта культура выделяет человека из окружающего мира и даже противопоставляет ему, признавая за личностью свободу воли и право на творчество. Именно идеи единства и разумности мира, Боговоплощения и сопричастности человека Божественным замыслу и воле обеспечили такие прорывы в трансцендентное, как наука и техника, а заодно, как следствия, проблемы экологии, бессознательного, генной инженерии и т. д.

Культуры «бессубъектные» — например, исламские и буддистские — не выделяют и не противопоставляют человека миру, ориентируясь на модель «устойчивого развития».

Цивилизационный вызов европейской христианской цивилизации, к которой относится и Россия, состоит не только в фанатизме или нарастающем демографическом превосходстве представителей бессубъектных культур. Имеют ли перспективы онтофания свободы и связанная с нею стратегия овозможнивания бытия? Не чреваты ли эти перспективы экологической катастрофой? Мир инфраструктуры человеческой свободы столь хрупок.

Наступает эпоха Великого Выбора рациональности. Или простая технология с ее активизмом преобразования, чреватая самозванством насилия над природой, обществом и другими людьми – вплоть до тоталитарности либеральной евгеники. Или рациональность как разумная целостность и гармония мира, когда технология оказывается мерой вменяемой ответственности.

От выбора зависит, чем станет эта эпоха в итоге — эпохой Великого Противостояния или эпохой Великого Синтеза духовного опыта и культур.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Арендт Х.* Vita active, или О деятельной жизни. СПб., 2000. С. 383.

[2] Жизнь ставит иногда жестокие, но очень убедительные эксперименты. Широко известны истории детей, похищенных в раннем младенчестве дикими животными и долгое время проведших в их окружении. Итог развития таких детей один – полноценными людьми, несмотря на интенсивные попытки их «очеловечивания», они так и не становились. Аналогична и судьба детей, которых по каким-то причинам растили в полном одиночестве вне нормального контакта с человеческим окружением. И наоборот, довольно многочисленны примеры, когда инвалиды, с детства ограниченные в возможности нормально видеть, слышать, передвигаться, становились полноценными членами общества. Так, многие воспитанники интерната для слепоглухонемых (!!!) в Сергиевом Посаде получают не только аттестаты о среднем образовании, но и заканчивают вузы, успешно работают, создают семьи. Один из крупнейших современных астрофизиков С. Хокинг с ранних лет, вследствие тяжелой неизлечимой болезни, практически не может двигаться, говорить. Он общается с миром только с помощью двух пальцев, нажимающих на клавиши компьютера, но все это не мешает ему быть отцом четырех очаровательных детей, активно участвовать в научной деятельности: он автор оригинальнейших идей и концепций, многих авторитетных публикаций, участник крупнейших конференций.

[3] См.: *Тульчинский Г. Л.* Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности. СПб., 2002.

[4] *Derrida J.* Margins of Philosophy. Chicago, 1982.

[5] *Waugh P.* Practicing Postmodernism / Reading Modernism. L., 1992. P. 69.

[6] С большим знанием дела описанного и обоснованного в романе М. Уэльбека «Платформа».

[7] Показательна в этом плане история бывшей афророссиянки Анжелы Ермаковой, некоторое время промышлявшей проституцией в Великобритании, а затем умудрившейся вытребовать с известного теннисиста Бориса Беккера $ 3 млн. на воспитание дочки, родившейся после орального секса. Успешный опыт г-жи Ермаковой радикально меняет стиль общения молодых авантюристок и богатых плейбоев. По сравнению с нею Моника Левински, хранившая платье с засохшей спермой президента Клинтона, выглядит наивной герл-скаутом.

[8] Примером может служить jerk («дерганье») — «самовыражение» тела на молодежных дискотеках.

[9] *Липовецки Ж.* Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме. СПб., 2001. С. 52.

[10] Перелицовщик судеб // Общая газета. 1999. № 37 (319). С. 16.

[11] Эти и другие примеры см.: *Тищенко П. Д.* Био-власть в эпоху биотехнологий. М. 2001.

[12] *Дебор Г.* Общество спектакля М., 2000; *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. М., 2000.

[13] *Смирнов И.* Дама с PC // *Григорьева Н., Смирнов И.* Sensusprivates. СПб, 2001. С. 88.

[14] *Сапгир Г.* Лето с ангелами. М., 2000.

[15] *Золотоносов М.* Телоцентризм //Вечерний Петербург. 1996. № 42. С. 4.

[16] Silentium. Философско-художественный альманах. Вып. 3. СПб., 1996. С. 523–534.

[17] Язык и текст: онтология и рефлексия. СПб., 1992. С. 26, 205–212.

[18] Silentium. Философско-художественный альманах. Вып. 3. СПб., 1996. С. 523–534.

[19] *Никитин В. Н.* Психология телесного сознания. М., 1998; *Никитин В. Н.* Энциклопедия тела. М., 2000.

[20] *Подорога В.* Метафизика ландшафта. М., 1996.

[21] *Эткинд А. М.* Содом и Психея: Очерки интеллектуальной истории Серебряного века. М.,1996.

[22] Post-Theory, Games, and Discursive Resistance. The Bulgarian Case. N.Y., 1995.

[23] *Савчук В. А.* Кровь и культура. СПб., 1996.

[24] Язык и текст. С. 26, 205–212.

[25] *Смирнов И.* Человек человеку философ. СПб., 1999.

[26] *Слотердайк П.* Критика цинического разума. М.-Екатеринбург, 2001. С. 181.

[27] Язык и текст. С. 332–343.

[28] *Derrida J.* Apokalypse. Wien, 1985.

[29] *Григорьева Н.* Лупа // *Григорьева Н., Смирнов И.* Sensus privates. СПб., 2001. С. 10–85; *Григорьева Н.* Rat //Там же. С. 222–236; *Григорьева Н.* Rot // Там же. С. 104–143.

[30] *Смирнов И.* Дама с PC... С. 101.

[31] *Курбатов В.* Женская логика. Ростов-на-Дону, 1993.

[32] *Генис А.* Расследования – ДВА. М., 2002. С. 142.

[33] *Baudrilliard J.* Simulations. Columbia U., N.Y., 1983. P.11.

[34] *Флоренский П. А.* Органопроекция // Декоративное искусство. 1969, № 12 (145). С. 39–42.

[35] Проективный философский словарь: Новые термины и понятия. СПб., 2003. С. 451–457.

[36] *Крейдлин Г.* Невербальная семиотика. М. НЛО, 2002.

[37] Проективный философский словарь: Новые термины и понятия. СПб., 2003. С. 451–457.

[38] Очерки социальной философии. 1998. С. 132–133.

[39] *Ницше Ф.* Избр. произв. Кн. 1, 2. Л., 1990. Кн. 2. С. 388.

[40] *Канетти Э.* Масса и власть. М., 1997.

[41] *Зиновьев А. А.* Коммунизм как реальность. М., 1994; *Зиновьев А. А.* На пути к сверхобществу. М., 2000.

[42] *Секацкий А.* Братва. И господин и брат // Вечерний Петербург. 27.08.1997. С. 3.

[43] Сопоставление взглядов и позиций двух выдающихся российских мыслителей позволяет нащупать главный нерв гендерной и персоналистической тематики, перспективы решения современных проблем. Тема «Василий Розанов —

Владимир Соловьев» сама по себе есть великое искушение для любого, знакомого с русской философией. В сопоставлении их идей привлекают как напряженный подспудный спор между ними, так и сама контрастность этих фигур во всей их яркости и размашистости. Возможно, что в этом сопоставлении проявляется главная оппозиция русской философии на самом водоразделе российской истории. Подробнее см.: *Тульчинский Г. Л.* Постчеловеческая персонология, с. 246–282.

[44] *Соловьев В. С.* Оправдание добра //*Соловьев В. С.* Соч. в двух томах. Т. 1. М. 1988. С. 226–227.

[45] Там же. С. 226.

[46] Там же.

[47] Там же. С. 148.

[48] *Соловьев В.* Чтения о Богочеловечестве// *Соловьев В. С.* Соч. в двух томах. Т. 2. М., 1990. С. 54–55.

[49] *Соловьев В. С.* Критика отвлеченных начал... // *Соловьев В. С.* Срч. в двух томах. Т. 1. М., 1988. С. 785.

[50] Там же. С. 788–789.

[51] Там же. С. 790–791.

[52] Там же.

[53] Там же. С. 793–795.

[54] *Соловьев В. С.* Оправдание добра... С. 282.

[55] *Соловьев В.С.* Чтения о Богочеловечестве. С. 275. См. также: с. 64.

[56] Там же. С. 279.

[57] *Соловьев В. С.* Идея сверхчеловека//*Соловьев В. С.* Соч. в двух томах. Т. 2. М. 1990. С. 630.

[58] Там же.

[59] Там же. С. 632–633. См. также: *Соловьев В. С.* Лермонтов//*Соловьев В. С.* Литературная критика. М. 1990. С. 276–277.

[60] *Соловьев В. С.* Идея сверхчеловека. С. 633. См. также: *Соловьев В. С.* Лермонтов... С. 277.

[61] Там же. С. 494.

[62] *Соловьев В. С.* Оправдание добра... С. 490.

[63] Там же.

[64] В этом плане В. Розанов может рассматриваться как предтеча современых идей о смене гуманитарной парадигмы, смещении акцента с проблем сущего (истины, реальности) и должного (преобразования реальности) к овозможниванию, потенциированию бытия. Ср.: *Эпштейн М. Н.* Философия возможного. СПб., 2001.

[65] *Бенуа А.* Мои воспоминания в пяти книгах. Книги четвертая, пятая. М., 1980. С. 296.

[66] *Розанов В. В.* В. В. Розанов. Т.2. М., 1990. С. 465, 678–679.

[67] *Розанов В.* Уединенное. СПб., 1912. С. 117–118. (*В. В. Розанов*. Т.2. Уединенное. М., 1990. С. 229–230.)

[68] Там же. С. 168. (С. 243.)

[69] *Розанов В. В.* Во дворе язычников. М., 1999. С. 404–405.

[70] Там же. С. 216.

[71] Стрелец. Сб. 3. С. 41.

[72] *Розанов В. В.* Из восточных мотивов. Вып.2. С. 36

[73] *Голлербах Э. Ф.* В. В. Розанов. Жизнь и творчество. Пб, 1922.

[74] *Розанов В. В.* Из восточных мотивов. Пг., 1916. Вып.2. С. 34.

[75] *Розанов В. В.* Семейный вопрос в России. Т. 1, 2. СПб., 1903.

[76] *Розанов В. В.* Люди лунного света... Метафизика христианства. СПб., 1913.С. 141.

[77] *Носов С. В.* В. Розанов. Эстетика свободы. СПб., 1993. С. 75.

[78] *Розанов В. В.* В темных религиозных лучах. М., 1994.

[79] *Розанов В.* Апокалипсис нашего времени // *Розанов В. В.* Мимолетное. М., 1994. С. 413–508.

[80] Поэтому для В. Розанова нет загадки в фигуре Христа «в белом венчике из роз» во главе революционного патруля в блоковской поэме «Двенадцать».

[81] *Розанов В. В.* Люди лунного света... С. 141 и далее.

[82] *Розанов В. В.* Опавшие листья. Короб первый... С. 314–315, 358; Короб второй... С. 493–494; 536–537; 564.

[83] *Розанов В. В.* Природа и история. СПб., 1903. С. 38–105.

[84] *Розанов В. В.* Во дворе язычников... С. 215.

[85] Там же. С. 215–216.

[86] *Розанов В. В.* Эмбрионы // Гражданин. 1900. №№ за 2, 5, 9 марта.

[87] *Розанов В. В.* Люди лунного света // *Розанов В. В.* Т. 2. М. 1990. С. 28–29. (СПб., 1913. С. 30–31).

[88] *Розанов В. В.* Люди лунного света... С. 27. (С. 29.)

[89] *Там же.* С. 137–138. (С. 197–198).

[90] *Розанов В.* Опавшие листья. Короб первый... // *Розанов В. В.* Т.2. М., 1990. С. 396.

[91] «Все женские учебные заведения готовят в удачном случае монахинь, в неудачном проституток. “Жена” и “мать” в голову не приходят». (*Розанов В.* Опавшие листья. Короб первый... С. 325).

[92] *Розанов В. В.* Опавшие листья. Короб второй... С. 602.

[93] Можно иронизировать над самооценкой В. Розановым по поводу открытия им «новой эры мирорпостижения», но «Пол и характер» О. Вейнингера был опубликован в 1903 году (русский перевод в 1908 г.), а фрейдовские «Три статьи о теории полового влечения» («Очерки теории сексуальности») были опубликованы впервые в 1905 году. Первый же розановский инсайт о роли семьи и пола относится, самое позднее, к 1897 году. Первое издание его книги «В мире неясного и нерешенного» вышло в 1901 году — в нее вошли статьи и полемические материалы, публиковавшиеся в «Биржевых ведомостях», «Новом времени», «Русском труде», «Санкт-Петербургских ведомостях» на протяжении 1898 г. Сборник «Религия и культура» вышел в 1899 году, «Природа и история» — в 1900, двухтомный «Семейный вопрос в России» — в 1903. Впоследствии В. Розанов, если и был знаком с работами З. Фрейда, не выделял их особо из общего фона озабоченности гендерной темой культур России и Австро-Венгрии начала XX века. Близость и взаимовлияния этих культур хорошо известны. Не стоит забывать и ту роль, которую сыграли в окружении З. Фрейда и К. Юнга такие выходцы из России, как Сабина Шпильрейн и Сергей Панкеев («человек-волк»).

Люди они были образованные, начитанные, круг розановских идей им был известен. Да и факт остается фактом, что в России гендерная «озабоченность» была инициирована и поддерживалась в общественном сознании, прежде всего, В. Розановым. А. Белый вспоминал «огонь, оплеснувший нас из книги “В мире неясного и нерешенного”», З. Гиппиус называла ее автора «великим “плотовидцем”», а Д. Философов расценивал «полную гениальных прозрений» книгу Розанова “собиранием камней для фундамента будущей культуры”».

[94] Тогдашнюю широкую публику розановские тексты могли эпатировать, но в наше время думается, что роль В. Розанова в становлении фрейдизма еще не оценена по достоинству. А в своей стилистике, акцентированном внимании к телесности В. Розанов удивительно близок нынешнему постмодернизму и может рассматриваться как его предтеча.

[95] *Соловьев В. С.* Критика отвлеченных начал... С. 705.

[96] *Розанов В. В.* Опавшие листья. Короб второй... С. 333.

[97] Пришвин о Розанове //Контекст-90. М. 1990. С. 207.

[98] Пришвин о Розанове. С. 176.

[99] *Розанов В. В.* Уединенное... С. 252. (С. 203.)

[100] Нелепая смерть единственного и особенно желанного сына Василия. Ни одна из четырех дочерей не держалась дома, наоборот, при первой же возможности они уходили из дома, подолгу жили в чужих семьях, не имели детей. Вера после смерти отца покончила с собой, не найдя сил для дальнейшей жизни, а взаимоотношения Нади, Вари и Тани в последующем были весьма своеобразными, доходящими до антагонизма и даже драк. (См.: Пришвин о Розанове... С. 186; *Розанова Т.* «Будьте светлы духом». (Воспоминния о В. В. Розанове). М., 1999.) Воспоминания старшей дочери В. Розанова — Татьяны — производят тяжелое, если не трагическое впечатление атмосферой розановской семьи: культа отца, подчеркнутого благочестия и одновременно глубочайшего непонимания членами семьи друг друга.

[101] Пришвин о Розанове... С. 203.

[102] Там же. С. 202. Право на такие жесткие слова в адрес В. Розанова, пожалуй, имел только именно М. М. Пришвин, сам постоянно и глубоко осмыслявший свой опыт и свои весьма непростые отношения с В. Розановым, сыгравшие важную роль в его детстве и в творчестве.

[103] *Соловьев В.* Собр. соч. Т. 8. С. 388.

[104] *Соловьев В.* Три разговора... // *Соловьев В. С.* Соч. в двух томах. Т. 2. М., 1990. С. 241–242.

[105] Например: «Если сила физическая неизбежно побеждается смертью, то сила умственная недостаточна, чтобы победить смерть: только беспредельность нравственной силы дает жизни абсолютную полноту, исключает всякое раздвоение и, следовательно, не допускает окончательного распадения живого человека на две отдельные части: бесплотный дух и разлагающееся вещество».(См.: *Соловьев В. С.* Три разговора... С. 244.)

[106] *Соловьев В. С.* Женский вопрос //*Соловьев В. С.* Литературная критика. М., 1990. С. 358.

[107] Пришвин о Розанове... С. 198.

[108] Катафатика прадоксальным образом представлена в российско-советском духовном опыте, несмотря на его доминирующую апофатику. Примеров достаточно. Это конструктивизм А. А. Маркова и Н. А. Шанина в основаниях математики. Это и своеобразие различных направлений русского авангарда в изобразительном искусстве. Это и русский формализм с его «материальной эстетикой», пониманием искусства «как приема» и акцентуированием «сделанности». Показательно, что формализм в наши дни вернулся в обличье постструктурализма с его акцентированным интересом к телесности.

[109] *Бахтин Н. М.* Из жизни идей. Статьи. Эссе. Диалоги. М., 1995.

[110] *Grof St.* Beyond the Brain: Birth, Death and Transcendence in Psychotherapy. N. Y., 1985. P. 73.

[111] См. также: *Кириленко Е. И.* Принцип внутренней формы и проблема телесности // *Шпет Г. Г.* / Comprehensio. Четвертые Шпетовские чтения. Томск, 2003. С. 210–216.

[112] *Нанси Ж.-Л.* Corpus. М., 1999. С. 41.

[113] *Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии. СПб., 2001. С. 95–96.

[114] *Налимов В. В.* Разбрасываю мысли. В пути и на перепутье. М., 2000. С. 35.

[115] *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. М., 1995.

[116] *Слотердайк П.* Критика цинического разума. М.–Екатеринбург, 2001. С. 102.

[117] *Нанси Ж.-Л.* Corpus.... С. 55.

[118] *Scheler M.* Die Sinngesetze des emotionalen Lebens. Bd.I. Wesen und Formen der Sympatie. Bonn, 1923. P.251.

[119] *Нанси Ж.-Л.* Corpus... С. 158.

[120] *Сартр Ж.-П.* Тошнота. М., 1994. С. 111.

[121] *Нанси Ж.-Л.* Corpus... С. 48–49.

[122] *Слотердайк П.* Критика цинического разума. С. 14. Често говоря, философия всегда в той или иной степени была «сознанием во плоти». Помимо прочего, и в том плане, что духовная и интеллектуальная мощь мыслителей компенсировала их телесные изъяны и немощь.

[123] *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод: Основы философской герменевтики. М., 1988.

[124] *Бахтин Н. М.* Из жизни идей. Статьи. Эссе. Диалоги. М., 1995.

[125] См.: *Мещеряков А. И.* Слепоглухонемые дети. М., 1974.

[126] Статус иного.

[127] *Нанси Ж.-Л.* Corpus... С. 75.

[128] Статус иного. Метафизические исследования. Вып. 14. СПб., 2000. С. 14.

[129] Там же. С. 16.

[130] Там же. С. 16.

[131] *Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии. СПб., 2001. С. 133.

[132] Там же (примеч. 42).

[133] Там же. С. 143–144. Подробнее о трактовке сущности как синтезе сущего, должного и возможного см.: *Тульчинский Г. Л.* О существенном // Мысль. Ежегодник Петербургской Ассоциации философов. № 1. Философия в преддверии XX столетия. – СПб.: СПб. ГУ, 1997. С. 114–138.

[134] *Арендт Х.* Vita active, или О деятельной жизни. СПб., 2000. С. 404.

[135] *Подорога В.* Эпоха Corpus'a? // *Нанси Ж.-Л.* Corpus. М., 1999. С. 196

[136] *Эпштейн М. Н.* Самоочищение. Гипотеза о возникновении культуры // Вопросы философии. 1997. № 5, С. 72–79.

[137] Там же. С. 74.

[138] *Ксендзюк А. П.* Тайна Карлоса Кастанеды. Анализ магического знания дона Хуана: теория и практика. Одесса, 1995.

[139] *Савчук В. А.* Кровь и культура. СПб., 1996.

[140] *Рорти З.* Случайность, ирония и солидарность. М., 1996.

[141] *Нанси Ж.-Л.* Corpus... С. 76.

[142] *Мацалова Н. Г.* Состав человеческий. Человек в традиционных соматических представлениях русских. СПб., 2001.

[143] *Флоренский П. А.* Органопроекция // Декоративное искусство. 1969, № 12 (145). С. 39–42.

[144] Недавние исследования нейрохирургов НИИ морфологии человека Российской Академии медицинских наук показали, что крестообразная связка в коленном суставе может рассматриваться как специфический орган чувства, связанный с прямохождением, в качестве рецептора сложившийся только у млекопитающих.

[145] Хаптика – лишь начальный, хотя и центральный (постановочный) сюжет в осмыслении телесности. После него напрашивается ряд весьма интересных сюжетов: о поверхностях, пустотах и тенях (как границах тела), за чем неотвратимо маячат сюжеты сгущения и интенсивности (как нырок вглубь).

[146] См. также: *препод. Иустин (Попович)*. Достоевский о Европе и славянах. М.–СПб., 2002. С. 125 и далее.

[147] Предложенные мною термины «постчеловеческая персонология», «постчеловечность» (см.: *Тульчинский Г. Л.* Постчеловеческая персонология. СПб., 2002;а также: Проективный философский словарь. СПб., 2003) не очень удачны. Как спрашивал редактор: «Это про что? Про ангелов или про компьютеры?». Однако этимологичски, возможно, и более точные выражения типа «мета-человеческая», «неантропоморфная» персонология или «неантропоморфная человечность» представляются еще менее удачными, поскольку вызывают неоднозначный ассоциативный ряд. В конце концов, самое главное – смысл. Постчеловеческая персонология — это овозможнивание, потенцирование бытия, творящего ничто (добытийной и внебытийной свободы), вектор направленности которого задается некоей точкой сборки (личностью) не обязательно связанной с психосоматической целостностью человека.

[148] См.: *Киркегор С.* Страх и трепет. М., 1993, с. 316.

[149] См.: *Марков Б. В.* Реквием сексуальности // *Бодрийар Ж.* Забыть Фуко. СПб., 2000. С. 6–7.

[150] *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 2000, п. 40.

[151] *Бодрийар Ж.* Забыть Фуко. С. 33.

[152] См., например *Липовецки Ж.* Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме. СПб., 2001.

[153] *Бодрийар Ж.* Забыть Фуко. С. 33.

[154] *Арендт Х.* Vita active, или О деятельной жизни. СПб., 2000. С. 234.

[155] *Марков Б. В.* Реквием сексуальности. С. 6.

[156] *Бодрийар Ж.* Забыть Фуко. С. 43.

[157] *Кузин И. В.* От фаллогоцентризма к колпоцентризму // Космизм и новое мышление на Западе и Востоке. СПб., 1999. С. 275–283.

[158] *Хабермас Ю.* Будущее человеческой природы. На пути к либеральной евгенике? М., 2002. С. 54.

[159] Показательно совпадение терминологии и названий этой книги Ф. Фукуямы с вышедшей на несколько недель раньше моей «Постчеловеческой персонологией». Не мы придумываем идеи, они просто носятся в воздухе.

[160] *Bernal J. D.* The World, the Flesh and the Devil. L., 1929.

[161] *Марков Б. В.* Реквием сексуальности. С. 15.

[162] Миф в культуре: человек – не-человек. М., 2000.

[163] *Романенко Ю. М.* Зооморфные анекдоты (Метафизический комментарий) // Мифология и повседневность. СПб., 1999. С. 534.

[164] Подробнее см.: *Погоняйло А. Г.* Философия заводной игрушки, или Апология механицизма. СПб., 1998.

[165] *Флоренский П. А.* Органопроекция // Декоративное искусство. 1969, № 12 (145). С. 39–42.

[166] *Гусев С. С.* Типы фундаментальной метафоры и общественное познание. //Методология общественного познания. Л., 1979. С. 139–145.

[167] Очерки социальной философии. СПб., 1998. С. 33.

[168] Русский узел. М., 1999. С. 104.

[169] *Эпштейн М. Н.* Вера и образ. С. 22.

[170] *Сагатовский В. Н.* Антропокосмизм — парадигма будущего // Космизм и новое мышление на Западе и Востоке. СПб., 1999. С. 91–96.

[171] *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1999; *Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии. СПб., 2001. С. 329. См. также: важные примечания переводчика А. Г. Чернякова на этой странице.

[172] *Геннеп А. ван.* Обряды перехода. Системное изучение обрядов. М., 1999; *Gennep A. van.* The Rites of Passage. L., 1960; Chicago, 1961; *Тернер В.* Символ и ритуал. М., 1983.

[173] *Шкловский В. Б.* О теории прозы. М., 1983; *Тынянов Ю. Н.* Поэтика. История литературы. Кино. М., 1977.

[174] Derrida and Deconstruction / ed. by Hugh J. Silverman. N. Y., L., 1989.

[175] Примерно тот же круг тематизации (выход за пределы социального пространства, психической и языковой нормы) А. И. Сосланд называет «дилятацией» (от «dilatation» – расширение). См.: *Сосланд А. И.* Бытие и пространство // 2 Всероссийская научно-практическая конференция по экзистенциальной психологии. М., 2004. С. 120–125.

[176] Похоже, эта особенность современности ставит серьезные проблемы перед традиционным либерализмом, ориентированным на самодостаточную и автономную личность.

[177] *Баранников А. С.* Феномен «экзистенциально нового» в Dasein- и экзистенциальном анализе. (Антропологическое исследование).//Московский психотерапевтический журнал. № 2. 2003. С. 89–106.

[178] *Александров В. Е.* Набоков и потусторонность: метафизика, этика, эстетика. СПб., 1999. С. 10.

[179] *Романенко Ю. М.* Бытие и естество. Онтология и метафизика как типы философского знания. СПб., 1999. С. 532.

[180] Г. Г. Шпет попытался построить феноменологию не на трансцендировании, а на культурной явленности в языке. Это был решительный шаг от феноменологии к герменевтике. Потом его повторили М. Хайдеггер, Э. Левинас, постструктурализм. В этом смысле Г. Г. Шпета вполне можно рассматривать предтечей идеи означающих без означаемых, порождающих означаемое. Однако у того же Г. Г. Шпета (в «Мудрость или разум») такое философствование квалифицируется как «псевдофилософия»: мифологические и теологические (гностические) фантазии в наукообразной форме. См.: *Шпет Г. Г.* / Comprehensio. Четвертые Шпетовские чтения. Томск. С. 124—132 и 145–153.

[181] *Налимов В. В.* Разбрасываю мысли. В пути и на перепутье. М., 2000. С. 18–19.

[182] *Бекк Р.* Космическое сознание. Пг. 1915. *Радьяр Д.* Планетаризация сознания. От индивидуального к целому. М., 1995.

[183] *Noyes R.* Dying and Mystical Consciousness // The Journal of Thanatology. 1971. № 1; *Pahnke W. N.* The Psychodelic Mystical Experience in the Human Encounter with Death. An Ingersoll Lecture // Harvard Thelogical Review. 1969. Vol. 62.

[184] *Хоружий С. С.* После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994.

[185] *Гроф Ст.* Области человеческого бессознательного: Опыт исследований с помощью ЛСД. М., 1994; *Гроф Ст.* Путешествие в поисках себя. М., 1994; *Гроф С., Галифакс Дж.* Человек перед лицом смерти. М., 1995.

[186] *Ксендзюк А. П.* Тайна Карлоса Кастанеды. Анализ магического знания дона Хуана: теория и практика. Одесса, 1995

[187] *Гуревич П. С.* Человек — мембрана универсума // *Гроф С., Галифакс Дж.* Человек перед лицом смерти. М., 1995. С. 20.

[188] Проблемы трансперсональной психологии и развития личности. Вестник Балтийской Педагогической Академии. № 3. Вып. 27. СПб., 1999.

[189] *Moody R. A.* Life after Life. Atlanta (Ga.), 1975.

[190] *Маслоу А. Г.* Дальние пределы человеческой психики. СПб., 1997; *Маслоу А.* Психология бытия. М., 1997.

[191] *Эммонс Р.* Психология высших устремлений. Мотивация и духовность личности. М., 2004.

[192] *Смирнов И.* Человек человеку философ. СПб., 1999. С. 185–211.

[193] *Курис И. В.* Возможность работы в трансовых состояниях в биоэнергопластике // Проблемы трансперсональной психологии и развития личности. Вестник Балтийской Педагогической Академии. № 3. Вып. 27. СПб., 1999. С. 46–48; *Курис И. В.* Спонтанный сакральный танец. // Проблемы трансперсональной психологии и развития личности. Вестник Балтийской Педагогической Академии. № 3. Вып. 27. СПб., 1999. С. 62–74.

[194] Политика тела. Пытки //Митин журнал. № 52. СПб., 1995. С. 162–185.

[195] *Спивак Д. Л., Спивак Л. И., Вистранд К.-Р.* Измененные психические состояния при физиологических родах //Физиология человека. Т. 20. № 4. 1994. С. 147–153; *Щепаньская Т. Б.* Мифология социальных институтов: родовспоможение // Мифология и повседневность СПб., 1999. С. 389–423; *Martin E.* The Woman in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction. Boston, 1987.

[196] *Секацкий А. К.* Соблазн и воля. СПб., 1999. С. 58–62.

[197] *Бахтин Н. М.* Из жизни идей. Статьи. Эссе. Диалоги. М., 1995.

[198] *Бревде Г.* Радиальная структура сознания // Труды Первого Всероссийского философского конгресса. СПб., 1997; *Бревде Г. М.* Сознание: структура и фокусировки // Проблемы трансперсональной психологии и развития личности. Вестник Балтийской Педагогической Академии. № 3. Вып. 27, СПб., 1999. С. 16–26.

[199] См.: *Тульчинский Г. Л.* Свобода и смысл. Новый сдвиг гуманитарной парадигмы. (Российские исследования в гуманитарных науках. Том 16). The Edwin Mellen Press. Lewiston-Queenston-Lampeter. 2001.

[200] *Тейяр де Шарден П.* Божественная среда. М., 1992.

[201] *Вивекананда.* Практическая Веданта. М., 1993.

[202] *Тейяр де Шарден П.* Божественная среда. М., 1992.

[203] *Маслоу А. Г.* Дальние пределы человеческой психики. СПб., 1997; Маслоу А. Психология бытия. М., 1997.

[204] *Успенский П. Д.* Новая модель Вселенной. СПб., 1993; *Bucke R.* Cosmic Consciousness. N. Y., 1923.

[205] См.: *Бахтин М. М.* К философии поступка // Философия и социология техники. Ежегодник. 1984–1985. М., 1986.

[206] *Полосухин Б. М.* Феномен вечного бытия. Некоторые итоги размышлений по поводу алгоритмической модели сознания. СПб., 1993.

[207] *Барзах А.* //Митин журнал. № 55. 1997. С. 259–262.

[208] *Скидан А.* Митин журнал. № 55. 1997. С. 263–265.

[209] См. также: *Генис А.* Расследования: ДВА. М., 2002. С. 17.

[210] *Шпет Г. Г.* Сознание и его собственник // Георгию Ивановичу Челпанову от учеников его семинариев в Киеве и Москве (1891–1916). Статьи по философии и психологии. М., 1916.

[211] *Флоровский Г. В.* Тварность // Православная мысль. Пгд, 1928. № 1. С. 178.

[212] Имеется в виду алгоритмическая процедура.

[213] См.: *Полосухин Б. М.* Феномен вечного бытия. Некоторые итоги размышлений по поводу алгоритмической модели сознания. М., 1993.

[214] *Маканин В.* Квази. — Цит. по: *Генис А.* Расследоваания: Два. М., 2002. С. 53.

[215] *Головин В.* Лавкрафт – исследователь аутсайда // *Лавкрафт Х. Ф.* По ту сторону сна. Петербург, 1991. С. 246.

[216] *Хорган Д.* Конец науки. Взгляд на ограниченность знания на закате Века Науки. СПб., 2001. С. 302.

[217] См. также: *Потякин А. А.* Правовой нигилизм как вариант современного российского правосознания. // Общество и политика. СПб., 2000. С. 342–360.

[218] Общество и политика. СПб., 2000. С. 315.

[219] Русский узел. М., 1999. С. 51.

[220] *Эпштейн М. Н.* Философия возможного. СПб., 2001.

[221] В данной работе нет возможности детально вдаваться в различные концепции тела и телесности, выработанные в рамках разнообразных форм «традиционного» и «нетрадиционного» знания. Эта тематизация еще ждет своих благодарных исследователей. Достаточно в этой связи напомнить представления

14 Зак. 3560

Джанбаттисты делла Порты о структуре человека как микрокосма, состоящего из: тела славы, астрального тела (свободного звездного двойника), квинтэссенциального андрогина, тела сновидений (лунария), физического тела, пассивного тела (тела смерти). Парацельсом, Бёме, Гихтелем, Штайнером, Блаватской были предложены иные, но не принципиально отличные варианты. Чем не тема для современных специалистов по виртуалистике?

[222] *Штирнер М.* Единственный и его собственность. Харьков, 1994.

[223] *Элиаде М.* Священное и мирское. М., 1994. С. 17 и далее.

[224] Там же. С. 28.

[225] Там же. С. 41

[226] Там же. С. 64.

[227] *Флоренский П. А.* Иконостас. М., 1994.

[228] *Флоренский П. А.* Органопрекция // Декоративное искусство. 1969. № 12 (145). С. 39–42.

[229] *Лавкрафт Х. Ф.* По ту сторону сна. Петербург, 1991. С. 248.

[230] См.: *Гусев С. С.* Наука и метафора. Л., 1986.

[231] *Носова Т., Маннила С.* Неглектирование тела – новое объяснение ухудшения здоровья в современной России // Новые потребности и новые риски: реальность 90-х годов. СПб., 2001. С. 149–160.

[232] В этом плане показательным символом реформ Петра I стал почти массовый завоз в Россию европейской скульптуры и самостоятельное развитие этого жанра изобразительного искусства.

[233] *Элиаде М.* Священное и мирское. С. 104–105.

[234] См.: *Карпунин В. А.* Воля к бытию. СПб., 2004; *Тульчинский Г. Л.* Свобода и смысл. Новый сдвиг гуманитарной парадигмы. (Российские исследования в гуманитарных науках. Том 16). The Edwin Mellen Press: Lewiston-Queenston-Lampeter, 2001.

[235] См.:*Тульчинский Г. Л.* Свобода и смысл. Новый сдвиг гуманитарной парадигмы. (Российские исследования в гуманитарных науках. Том 16). The Edwin Mellen Press. Lewiston-Queenston-Lampeter. 2001.

[236] *Элиаде М.* Священное и мирское. С. 69.

[237] В русской культуре к такой работе подступил в свое время К. Аксаков, а в наше время – М. Н. Эпштейн.

[238] *Богатырев П. Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971.

[239] *Выготский Л. С.* Развитие высших психических функций. М., 1960. С. 111–112.

[240] *Morris Ch. W.* Foundation of the Theory of Signs. Chicago, 1938. P. 42.

[241] *Какабадзе З. М.* Проблема человеческого бытия. Тбилиси, 1985. С. 300.

[242] *Тульчинский Г. Л.* В каком смысле возможна теория смысла? //Философские основания научной теории. Новосибирск, 1985. С. 108–127; *Тульчинский Г. Л.* Проблема осмысления действительности. Л., 1986.

[243] *Бахтин М. М.* Вопросы литературы и эстетики: Исследования разных лет. М., 1975. С. 64.

[244] См. также: *Леонтьев Д. А.* Психология смысла. М., 2003.

[245] *Тягло А. В., Воропай Т. С.* Критическое мышление: Проблема мирового образования XXI века. Харьков, 1999. С. 114.

[246] *Бахтин М. М.* Вопросы литературы и эстетики: Исследования разных лет. М., 1975; *Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского. М., 1979; *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979.

[247] *Тульчинский Г. Л.* Свобода и смысл. Новый сдвиг гуманитарной парадигмы. (Российские исследования в гуманитарных науках. Том 16). The Edwin Mellen Press: Lewiston-Queenston-Lampeter. 2001.

[248] *Хофштадтер Д.* Гедель, Эшер, Бах: эта бесконечная гирлянда. Самара, 2001.

[249] Особый интерес представляет топология таких самозамыканий.

[250] Таким образом, преодолевается неизбывный для европейской философии и европейского сознания платонизм раздвоения сущего не означающее и означаемое, начало преодолению которого было заложено в постмодернизме.

[251] *Налимов В. В.* В поисках иных смыслов. М., 1993; *Налимов В. В.* Разбрасываю мысли. В пути и на перепутье. М., 2000; *Налимов В. В.* Спонтанность сознания: Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектоника личности. М., 1989.

[252] *Тульчинский Г. Л.* Свобода и смысл. Новый сдвиг гуманитарной парадигмы. (Российские исследования в гуманитарных науках. Том 16). The Edwin Mellen Press. Lewiston-Queenston-Lampeter. 2001.

[253] Можно поддержать аргументацию А. Г. Чернякова, переводчика хайдеггеровских «Основных проблем феноменологии» – отказывающегося от русского перевода этого термина, центрального для понимания смысла и эволюции хайдеггеровской философии.

[254] *Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии. СПб., 2001. С. 96.

[255] Там же. С. 96.

[256] *Kant I.* Fortschritte der Metaphysik // *Kant I.* WWerke, Bd. 8. S.164–249. См. также: *Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии. СПб., 2001. С. 173–182.

[257] *Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии. СПб., 2001. С. 76. И далее: «Эта связь, которую мы подразумеваем под интенциональностью, есть априорный характер отношения, присущий тому, что мы называем нашим образом действия или способом вступать в отношения» (С. 77).

[258] Там же. С. 82.

[259] Там же. С. 83.

[260] Там же.

[261] Там же.

[262] Там же. С. 91.

[263] Там же.

[264] *Бубер М.* Хасидские предания. М., 1997. С. 109.

[265] *Генис А.* Расследования – ДВА. М., 2002. С. 246–247.

[266] Имяславие — афонская ересь конца XIX — начала XX века – оказала вообще заметное – как прямое, так и косвенное — влияние на российскую культуру Серебряного века: не только в философии, но и изобразительном искусстве, поэзии.

[267] Также см.: *Апель К.-О.* Трансформация философии. М., 2001.

[268] *Арендт Х.* Vita active, или О деятельной жизни. СПб., 2000. С. 378.

[269] *Schroedinger E.* Science and Humanism. 1952. P.26.

[270] *Арендт X.* Vita active, или О деятельной жизни. СПб., 2000. С. 378.

[271] Там же. С. 376.

[272] См. также: *Лола Г. Н.* Дизайн. Опыт метафизической транскрипции. М., 1998. 264 с.

[273] См.:*Тульчинский Г. Л.* Проблема осмысления действительности. Ленинград, 1986. Этот вывод перекликается с поздним замечанием Б. Гройса, что произведение искусства есть неработающая машина.

[274] Там же.

[275] *Бахтин М. М.* К философии поступка. С. 107.

[276] *Препод. Иустин (Попович).* Достоевский о Европе и славянстве. М.-СПБ., 2002. С. 122.

[277] См. также: *Тищенко П.* Био-власть в эпоху био-технологий. М., 2001.

[278] См. например, *Можаровский В. В.* Критика догматического мышления и анализ религиозно-ментальных оснований политики. СПб., 2002. 272 с. Это очень противоречивый автор. С одной стороны – ряд нетривиальных соображений о ментальности и науке, семье... С другой – как только доходит до политики, но и соскальзывает в великодержавие, антисемитизм, антиглобализм. Чего стоят, например, рассуждения о том, что иудаизм и прочие нехристианские деноминации не нуждаются в территории, которая вторична по отношению к религии (это в иудаизме-то?), а вот бедное православие нуждается именно в территории (?). Или сопоставления К. Маркса с Богом Отцом, Ф. Энгельса – с Духом, а В. Ленина — с Сыном, мучеником и спасителем (?!).

[279] См., например: *Тульчинский Г. Л.* Свобода и смысл...

[280] С этой точки зрения, юнгианство оказывается укорененным в протестантизме (см.: *Можаровский В. В.* Критика... С. 144), а творчество Ф. М. Достоевского – формулировкой православной идеи бессознательного (там же. С. 148).

[281] *Можаровский В. В.* Цит. соч. С. 148.

[282] Там же.

[283] *Ильин Е. П.* Психология воли. СПб., 2000.

[284] В этой связи возможен несколько неожиданный поворот темы. Если тело – суть молекулы, ДНК, гены, если оно вообще – только условие существования генов, если за счет смертного тела существует только бессмертный ген, то, что есть ВОЛЯ ГЕНА?

[285] *Шютц А.* Смысловая структура повседневного мира. М., 2003. С. 311–313.

[286] См. также: *Кестлер А.* Размышления о виселице // *Кестлер А., Камю А.* Размышления о смертной казни. М., 2003. С. 106–122.

[287] Прозвучало в докладе и дискуссии на 2 Всероссийской научно-практической конференции по экзистенциальной психологии 30–31 мая 2004 года в Звенигороде.

[288] В подтверждение этой позиции С. В. Кривцова приводит два аргумента. Во-первых, это выявленные разные тенденции формирования личности у юношей и у девушек. В первом случае личность является результатом социализации и ключевым моментом является подростковый период – собственно момент становления личности, осознающей свободу = ответственность в отношении к норме. Во втором случае личность сознает себя таковой с рождения (а может и

до?!) и ее развитие – постоянный путь к себе. Во-вторых, это две тенденции в развитии психологии и философии личности. Первая – отечественная психология, американский бихевиоризм и психоанализ, в которых формирование личности понимается как преодоление инфантильности (принципа удовольствия), социализации (супер-эго). Вторая – выражена в экзистенциальной психологии и психотерапии, в которых внутреннее «Я» признается изначальным источником и основой душевной силы и мудрости. См.: *Кривцова С. В.* Некоторые актуальные вопросы создания экзистенциально-аналитической теории развития. // 2 Всероссийская научно-практическая конференция по экзистенциальной психологии. М. 2004. С. 80–82.

[289] См.: *Тульчинский Г. Л.* Разум, воля, успех. О философии поступка. Л., 1990.

[290] *Бахтин М. М.* К философии поступка // Философия и социология техники: Ежегодник. 1984–1985. М., 1986.

[291] *Бердяев Н. А.* Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.

[292] *Франк С. Л.* Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. Париж, 1956.

[293] *Тульчинский Г. Л.* Разум. Воля. Успех. О философии поступка. Л.: Изд-во ЛГУ, 1990.

[294] Ср. известное наблюдение, что после 40 лет человек имеет то лицо, которое заслужил.

[295] *Менигетти А.* Психосоматика. Новейшие достижения. М., 2002. С. 82–95.

[296] Семантическое содержание идеи как знания осмысленного и существенного, было рассмотрено ранее. См.: *Тульчинский Г. Л.* Идеи: источники, динамика и логическое содержание //История идей как методология гуманитарных исследований. Часть 1. Философский век: Альманах. 17. СПб., 2001. С. 28–58; О существенном // Мысль. Ежегодник Петербургской Ассоциации философов. № 1. Философия в преддверии XX столетия. СПб., 1997. С. 114–138; Сущность и существенность: Философско-логический анализ // Логико-философские штудии. СПб., 2000. С. 31–59; Стереометрическая семантика: логико-семантический синтез истинного, должного и реализуемого // Современная логика: проблемы теории, истории и применения в науке. СПб., 1998. С. 371–373.

[297] См.: *Штирнер М.* Единственный и его собственность. Харьков, 1994.

[298] *Генис А.* Расследования: Два. М., 2002. С. 258.

[299] Ср.: *Штирнер М.* Единственный. М., 1998.

[300] Подробнее см.: *Тульчинский Г. Л.* Самозванство. Феноменология зла и метафизика свободы. СПб., 1996.

[301] *Элиаде М.* Священное и мирское. М., 1994. С. 131.

[302] Там же. С. 125–132.

[303] См.: вышедшие в серии «Тела мысли» работы: *Гусев С. С.* Смыслы возможного. СПб., 2002; *Эпштейн М. Н.* Философия возможного. СПб., 2001.

[304] *Померанц Г. С.* Записки гадкого утенка. М., 2003. С. 212.

[305] *Свендсен Л.* Философия скуки. М., 2003.

[306] Не даром друзья получаются именно от сравнительно долгого совместного опыта: соседство, школа, армия, тюрьма...

[307] *Смирнов С. А.* Культурный возраст человека. Новосибирск, 2001. С. 240.
[308] Там же. С. 241.
[309] Там же. С. 240.
[310] *Тульчинский Г. Л.* Argumentum ad morti // Вестник СПб. ун-та–95. Сер. 6. Вып. 1. СПБ. 1995. С. 10–14.
[311] *Фуко М.* Воля к знанию. История сексуальности. Т. 1 // Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М., 1996. С. 115.
[312] *Бодрийар Ж.* Забыть Фуко... С. 86.
[313] *Фуко М.* Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М., 1999. С. 45.
[314] Там же. С. 25–26.
[315] *Бодрийар Ж.* Забыть Фуко... С. 52.
[316] Там же. С. 61.
[317] Там же. С. 85–86.
[318] Там же. С. 87.
[319] Там же. С. 73–75.
[320] Там же. С. 89–90.
[321] Там же. С. 88.
[322] Об уравнительной и распределительной справедливости см.: *Тульчинский Г. Л.* Свобода и смысл...
[323] *Хабермас Ю.* Будущее человеческой природы. На пути к либеральной евгенике? М., 2002. С. 38.
[324] Стоит напомнить, что под эмбрионом в современной медицине понимается плод на стадии от оплодотворения яйцеклетки до начала развития отдельных органов, т. е. до восьмой недели беременности. С 9-й по 38-ю неделю длится период внутриутробного развития.
[325] *Dworkin R.* Life's Dominion. N.Y., 1994.
[326] *Хабермас Ю.* Будущее человеческой природы. С. 52. В квалификации возникающих в этой связи чувств Ю. Хабермас проводит параллель с брезгливостью, вызываемой видом продуктов химерического травмирования видовых границ, различных мутантов и уродов.
[327] Там же. С. 56, а также с. 84.
[328] Там же. С. 71.
[329] Думается, что вне зависимости от пола и вопреки упоминавшемуся мнению Д. А. Леонтьева и С. В. Кривцовой.
[330] Если уж на то пошло, то большего внимания заслуживает проблема собственности на генетические материалы и обеспечения доступности подобных услуг.
[331] См. также: *Birnbacher D.* Habermas' ehrgeiziges Beweisziel – erreicht oder verfehlt/ // Deutsche Zeitschrift fuer Philosophie. Bd. 50, № 1.
[332] Там же. С. 80. В этой связи, Ю.Хабермас предложил различать закрепленную в конституциях большинства европейских стран неприкосновенность человеческого достоинства и неподвластность чужому влиянию доличностной человеческой жизни. (Там же. С. 91.)
[333] *Jonas H.* Technik, Medizin und Eugenik. Frankfurt am Mein, 1985. S. 168.
[334] *Хабермас Ю.* Будущее человеческой природы. С. 68.
[335] Там же. С. 69.

[336] Там же. С. 96.

[337] Там же. С. 114.

[338] Там же. С. 67.

[339] См.: *Тульчинский Г. Л.* Два типа рациональности // Мост. 1999. № 6 (26). С. 49–51; *Тульчинский Г. Л.* Свобода и смысл. Новый сдвиг гуманитарной парадигмы. (Российские исследования в гуманитарных науках. Том 16). The Edwin Mellen Press: Lewiston-Queenston-Lampeter. 2001

[340] Применительно к социальным системам этот тип отношений наиболее глубоко в отечественной — и не только — философии был разработан Г. С. Батищевым. См. его гармонический тип социальных связей в: *Батищев Г. С.* Введение в диалектику творчества. СПб., 1997.

[341] *Бахтин М. М.* К философии поступка // Философия и социология техники. Ежегодник. 1984–1985. М., 1986.

[342] *Бахтин Н. М.* Из жизни идей. Статьи. Эссе. Диалоги. М., 1995.

[343] *Швейцер А.* Культура и этика. М., 1973.

[344] *Bohm D.* Quantum Theory and Beyond. Cambridge U., 1971.

[345] *Pribram K.* Consciousness and the Brain. Plenum, 1976.

[346] *Налимов В. В.* Разбрасываю мысли. В пути и на перепутье. М., 2000. С. 16–17.

[347] Там же. С. 272.

[348] Там же. С. 76.

[349] Там же. С. 27. И почему бы некоторым субстанциям, например, воде не сохранять на субатомном уровне «записанную» информацию о происходящем? По крайней мере, уже защищен ряд диссертаций, в которых исследуется это качество воды.

[350] *Налимов В. В.* Разбрасываю мысли. С. 273.

[351] Там же. С. 288.

[352] *Налимов В. В.* Спонтанность сознания: Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектоника личности. С. 204.

[353] *Налимов В. В.* Спонтанность сознания. М., 1989. С. 232–233.

[354] *Налимов В. В.* Разбрасываю мысли. С. 289.

[355] Там же. С. 75.

[356] Там же. С. 288.

[357] Там же. С. 183–184.

[358] Там же. С. 185.

[359] Там же. С. 300.

[360] *Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии. СПб., 2001. С. 152.

[361] См.: *Тульчинский Г. Л.* Свобода и смысл. Новый сдвиг гуманитарной парадигмы. (Российские исследования в гуманитарных науках. Том 16). The Edwin Mellen Press: Lewiston-Queenston-Lampeter. 2001.

[362] См.: *Василькова В. В.* Порядок и хаос в развитии социальных систем. СПб., 1999.

[363] *Joel K.* Der Ursprung der Naturphilosophieaus dem Geiste der Mistik. Berlin, 1926. S 210.

[364] *Арендт Х.* Vita active, или О деятельной жизни. СПб., 2000. С. 235.

[365] *Генис А.* Расследования: ДВА. М., 2002. С. 259.

[366] *Тульчинский Г. Л.* Проблема осмысления действительности. Л., 1986.

[367] *Тульчинский Г. Л.* Разум, воля, успех. О философии поступка. Л., 1990.

[368] *Тульчинский Г. Л.* Самозванство. Феноменология зла и метафизика свободы. СПб., 1996.

[369] *Тульчинский Г. Л.* Свобода и смысл. Новый сдвиг гуманитарной парадигмы. Lewiston – Queenston – Lampeter, 2001; *Тульчинский Г. Л.* Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности. СПб., 2002.

БИБЛИОГРАФИЯ

Аксаков К. С. Полн. собр. соч.: В 3 т. М., 1875.

Александров В. Е. Набоков и потусторонность: метафизика, этика, эстетика. СПб., 1999.

Алексеев В. П. Становление человечества. М., 1984.

Андреева Н. Г. Инсайт-данс // Проблемы трансперсональной психологии и развития личности. Вестник Балтийской Педагогической Академии. № 3. Вып.27. СПб., 1999. С. 54–56.

Апель К.-О. Трансформация философии. М., 2001.

Арендт X. Vita active, или О деятельной жизни. СПб., 2000.

Аристотель. Категории // Аристотель. Соч. в четырех томах. Т.2. М., 1978.

Аристотель. Метафизика // Аристотель. Соч. в четырех томах. Т. 1. М., 1976.

Ароматы и запахи в культуре. Т. 1–2. – М.: НЛО, 2003.

Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993.

Байбурин А. К. Семиотический статус вещей и мифология // Материальная культура и мифология. Л., 1981.

Баранников А. С. Феномен «экзистенциально нового» в Dasein и экзистенциальном анализе. (Антропологическое исследование). //Московский психотерапевтический журнал. № 2. 2003. С. 89–106.

Барзах А. Митин журнал. № 55. 1997. С. 259–262.

Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1989.

Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. СПб., 1997.

Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики: Исследования разных лет. М., 1975.

Бахтин М. М. К философии поступка // Философия и социология техники:Ежегодник. 1984–1985. М., 1986.

Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1979.

Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979.

Бахтин Н. М. Из жизни идей. Статьи. Эссе. Диалоги. М., 1995.

Бекк Р. Космическое сознание. Пг., 1915.

Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М., 1995.

Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского. Прага, 1923.

Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 1993.

Бердяев Н. А. Самопознание. СПб., 1992.

Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.

Берлин И. Философия свободы. Европа. М., 2001.

Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971.

Бодрийар Ж Забыть Фуко. СПб., 2000.

Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2000.

Бодрийяр Ж. Система вещей. М., 1995.

Бревде Г. Радиальная структура сознания // Труды Первого Всероссийского философского конгресса. СПб., 1997.

Брудный А. А. Персонетика: Проект «Глубокий рейд». М.: Лабиринт, 2003. 174 с. (О персонетике – с. 163–174).

Бубер М. Хасидские предания. М., 1997.

Бурдье Ж. Социология. М., 1993.

Бэкон Ф. Новый органон. Л., 1935.

Василькова В. В. Порядок и хаос в развитии социальных систем. СПб., 1999.

Вебер М. Избранные философские произведения. М., 1986.

Вейнингер О. Пол и характер. М., 1912.

Вивекананда. Практическая Веданта. М., 1993.

Вивекананда. Веданта как религия будущего. СПб., 1991.

Витгенштейн Л. Философские работы. М., 1994.

Вольнов А. Феномен свободы. СПб., 2002.

Воропай Т. С. В поисках себя. Идентичность и дискурс. Харьков, 1999.

Выготский Л. С. Развитие высших психических функций. М., 1960.

Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М., 1988.

Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентному. М., 1997.

Гейзенберг В. Шаги за горизонт. М., 1987.

Генис А. Расследования – ДВА. М., 2002. С. 142.

Геннеп А. ван. Обряды перехода. Системное изучение обрядов. М., 1999.

Герменевтика и деконструкция. СПб., 1999.

Головин В. Лавкрафт – исследователь аутсайда // *Лавкрафт Х. Ф.* По ту сторону сна. Петербург, 1991. С. 246.

Голосовкер Я. Э. Логика мифа. М., 1987.

Горичева Т. М. Православие и постмодернизм. Л., 1991.

Горичева Т. М. Христианство и современность. СПб., 1996.

Григорьева Н., Смирнов И. Sensus privates. СПб., 2001.

Гройс Б. Утопия и обмен. М., 1993.

Гройс Б. Е. Об индивидуальности // Беседа. Религиозно-философский журнал. № 7. Л.–Париж, 1988. С. 43–69.

Гроф Ст. Области человеческого бессознательного: Опыт исследований с помощью ЛСД. М., 1994.

Гроф Ст. Путешествие в поисках себя. М., 1994.

Гроф С., Галифакс Дж. Человек перед лицом смерти. М., 1995.

Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. Л., 1990.

Гуревич П. С. Человек — мембрана универсума // *Гроф С., Галифакс Дж.* Человек перед лицом смерти. М., 1995. С. 5–20.

Гусев С. С. Наука и метафора. Л., 1984.

Гусев С. С. Смыслы возможного. СПб., 2002.

Гусев С. С. Типы фундаментальной метафоры и общественное познание. // Методология общественного познания. Л., 1979. С. 139–145.

Дебор Г. Общество спектакля. М., 2000.
Декарт Р. Избр. произв. М., 1950.
Декарт Р. Соч.: В 2 т. М., 1989.
Делез Ж. Платон и симулякр // Новое литературное обозрение. 1993. № 5.
Делез Ж. Логика смысла. М., 1995.
Демичев А. Дискурсы смерти. Введение в философскую танатологию. СПб., 1997.
Деррида Ж. Золы угасшей прах // Искусство кино. 1992. №8.
Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // Вестник Московского университета. Сер. 9. Филология. М., 1995. № 5.
Деррида Ж. Трассирование и дифференциация // Философская и социологическая мысль. 1995. № 5–6.
Деррида Ж. Эссе об имени. СПб.., 1998.
Древнекитайская философия: В 2 т. М., 1994.
Дрейфус Х. Чего не могут вычислительные машины. Критика искусственного разума. М. 1978.
Духовность России: традиции и современное состояние. СПб., 1994.
Дхаммапада. М., 1960.

Зимбули А. Е. О духовности и бездуховности //Космизм и новое мышление на Востоке и Западе. СПб., 1999. С. 136–146.
Зиновьев А. А. Коммунизм как реальность. М., 1994.
Зиновьев А. А. На пути к сверхобществу. М., 2000.
Золотоносов М. Телоцентризм //Вечерний Петербург. 1996. № 42. С. 4.
Зонтаг С. Мысль как страсть. М., 1997.

Идейно-философское наследие Иллариона Киевского. М., 1986.
Ильин Е. П. Психология воли. СПб., 2000.
Ильин И. П. Постструктурализм. Деконструкция. Постмодернизм. М., 1996.
Ильин И. П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. М., 1998.
Исаков А. Н., Сухачев В. Ю. Этос сознания. СПб., 1999.
Иустин (Попович) препод. Достоевский о Европе и славяных. М.-СПб., 2002

Кабаков И., Гройс Б. Диалоги (1990–1999). М., 1999.
Каган М. С. Философия культуры. СПб., 1996.
Какабадзе З. М. Проблема человеческого бытия. Тбилиси, 1985.
Канетти Э. Масса и власть. М., 1997.
Кант И. Критика способности суждения. М., 1994.
Кант И. Соч. в шести томах. М., 1964.
Карасев Л. В. Философия смеха. М., 1996.
Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения. М., 1992.
Кестлер А., Камю А. Размышления о смертной казни. М., 2003.
Киркегор С. Повторение. М., 1997.
Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993.

Князева Е. Н., Курдюмов С. П. Законы эволюции и самоорганизация сложных систем. М., 1994.

Козловски П. Культура постмодерна. М., 1997.

Колеватов В. А. Социальная память и познание. М., 1984.

Концепция виртуальных миров и научное познание. СПб., 2000.

Костюк В. Н. Изменяющиеся системы. М., 1993.

Косяк В. А. Эпистемология человеческой телесности. Сумы: ИТД Университетская книга, 2000.

Крейдлин Г. Невербальная семиотика. М., 2002.

Кривцова С. В. Некоторые актуальные вопросы создания экзистенциально-аналитической теории развития. // Всероссийская научно-практическая конференция по экзистенциальной психологии. М. 2004. С. 80–82.

Ксендзюк А. П. Тайна Карлоса Кастанеды. Анализ магического знания дона Хуана: теория и практика. Одесса, 1995.

Кузин И. В. От фаллогоцентризма к колпоцентризму // Космизм и новое мышление на Западе и Востоке. СПб., 1999. С. 275–283.

Кун Т. Структура научных революций. М., 1975.

Курбатов В. Женская логика. Ростов-на-Дону, 1993.

Лавкрафт Х. Ф. По ту сторону сна. Петербург, 1991.

Левицкий С. А. Трагедия свободы. М, 1995.

Ленг З. Д. Расколотое «Я». М., 1995.

Леонтьев А. Н. Деятельность. Сознание. Личность. М., 1975.

Леонтьев Д. А. Психология смысла. М., 2003.

Лефевр В. А. От психофизики к моделированию души. //Вопросы философии. 1990. № 7. С. 25–31.

Лиотар Ж. Ф. Состояние постмодерна. СПб., 1998.

Липовецки Ж. Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме. СПб., 2001.

Липовецкий М. Специфика русского постмодернизма // Знамя. 1995. №8.

Локк Д. Сочинения: В 3 т. М., 1985.

Лола Г. Н. Дизайн. Опыт метафизической транскрипции. М., 1998.

Лосев А. Ф. Бытие — Имя — Космос. М., 1993.

Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976.

Лосский Н. О. Характер русского народа // Его же. Условия абсолютного добра. М., 1991.

Лотман Ю. М. Асимметрия и диалог. //Труды по знаковым системам. Т. 16. Тарту, 1983. С. 15–30.

Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. М., 1996.

Лотман Ю. М. Культура и взрыв. М., 1992.

Лотман Ю. М. Культура и текст как генераторы смысла. //Кибернетическая лингвистика. М., 1983. С. 23–30.

Лотман Ю. М. Мозг — текст — культура — искусственный интеллект. // Семиотика и информатика. Вып. 17. М., 1981.

Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности. М., 1994.

Мамардашвили М. К. Необходимость себя. М., 1996.

Марков Б. В. Реквием сексуальности //*Бодрийар Ж.* Забыть Фуко. – СПб., 2000. С. 6–7.

Маркузе Г. Одномерный человек. М., 1994.

Маслоу А. Г. Дальние пределы человеческой психики. СПб., 1997.

Маслоу А. Психология бытия. М., 1997.

Мацалова Н. Г. Состав человеческий. Человек в традиционных соматических представлениях русских. СПб., 2001.

Международные документы по правам человека. СПб., 1995.

Менигетти А. Психосоматика. Новейшие достижения. М., 2002.

Мерло-Понти. В защиту философии. М., 1996.

Мещеряков А. И. Слепоглухонемые дети. М., 1974.

Митин журнал. № 55. СПб. 1997. С. 259–263.

Миф в культуре: человек – не-человек. М., 2000.

Мифы народов мира: в двух томах. М., 1982.

Модернизм. Анализ и критика основных направлений. М., 1973.

Можаровский В. В. Критика догматического мышления и анализ религиозно-ментальных оснований политики. СПб., 2002.

Мунье Э. Манифест персонализма. М., 1998.

Мунье Э. Персонализм. М., 1993.

Мусхелишвили Н. П., Сергеев В. М., Шрейдер Ю. Д. Дискурс отчаяния и надежды: внутренняя речь и депрагматизация коммуникации // Вопросы философии. 1997. № 10.

Музиль Р. Человек без свойств. Кн. первая. М., 1984.

Найт Д. Р. Философия и образование. СПб., 2000.

Налимов В. В. В поисках иных смыслов. М., 1993.

Налимов В. В. Непрерывность против дискретности в языке и мышлении. Тбилиси, 1978.

Налимов В. В. Разбрасываю мысли. В пути и на перепутье. М., 2000.

Налимов В. В. Спонтанность сознания: Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектоника личности. М., 1989.

Нанси Ж.-Л. Corpus. М., 1999.

«Научение телу»: Круглый стол в ЛПИ ИФ РАН //Ad Marginem'93: Ежегодник Лаборатории постклассических исследований ИФ РАН. М., 1994. С.116–130.

Научный фундамент идеи творения. М., 1993.

Невважай И. Д. Свобода и знание. Саратов, 1995.

Никитин В. Н. Психология телесного сознания. М., 1998.

Никитин В. Н. Энциклопедия тела. М., 2000.

Ницше Ф. Воля к власти. М., 1994.

Ницше Ф. Избр. произв. Кн. 1, 2. Л., 1990.

Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. М., 1990.

Носова Т., Маннила С. Неглектирование тела – новое объяснение ухудшение здоровья в современной России // Новые потребности и новые риски: реальность 90-х годов. СПб., 2001. С. 149–160.

Общество и политика. СПб., 2000.

Основы онтологии. СПб., 1997.

Очерки социальной философии. СПб., 1998.

Пайнз Д. Бессознательное использование своего тела женщиной. СПб., 1997.

Перелицовщик судеб // Общая газета. 1999. № 37 (319). С. 16.

Платон. Соч. в трех томах. М., 1970.

Погоняйло А. Г. Философия заводной игрушки, или Апология механицизма. СПб., 1998.

Подорога В. Метафизика ландшафта. М., 1996.

Подорога В. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. М., 1995.

Подорога В. Эпоха Corgpus'a? // *Нанси Ж.-Л.* Corpus. М., 1999. С. 171–216.

Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии. М., 1985.

Политика тела. Пытки //Митин журнал. № 52. СПб., 1995. С. 162–185;

Полосухин Б. М. Феномен вечного бытия. Некоторые итоги размышлений по поводу алгоритмической модели сознания. СПб., 1993.

Померанц Г. С. Записки гадкого утенка. М., 2003.

Поппер К. Открытое общество и его враги. В 2-х т. М., 1992.

Поршнев Б. Ф. Генетическая природа сознания //Проблемы сознания. М., 1966. С. 27–34.

Поршнев Б. Ф. О начале человеческой истории. (Проблемы палеопсихологии). М., 1974.

Поршнев Б. Ф. Социальная психология и история. М., 1979.

Постмодернизм и культура (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. 1993. № 3. С. 3–8.

Потякин А. А. Правовой нигилизм как вариант современного российского правосознания // Общество и политика. СПб., 2000.

Пригожин И. Философия нестабильности //Вопросы философии. 1991, № 6.

Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М., 1986.

Пришвин М. М. Незабудки. М., 1960.

Проблема человека в западной философии. М., 1988.

Проблемы трансперсональной психологии и развития личности. Вестник Балтийской Педагогической Академии. № 3. Вып.27. СПб., 1999.

Проективный философский словарь. Новые понятия и термины. СПб., 2003.

Пружинин Б. И. Рациональность и историческое единство научного знания. М., 1986.

Радьяр Д. Планетаризация сознания. От индивидуального к целому. М., 1995.

Рассел Б. Человеческое познание: его сфера и границы. М., 1957.

Рациональность и семиотика дискурса. К., 1994.

Рено А. Эра индивида. СПб.: Вл. Даль, 2002.

Рикер П. Герменевтика. Этика. Политика. М., 1995.

Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М., 1995.

Розанов В. В. В мире неясного и нерешенного. М., 1995.

Розанов В. В. В темных религиозных лучах. М., 1994.

Розанов В. В. Когда начальство ушло. М., 1997.

Розанов В. В. Мимолетное. М., 1994.

Розанов В. В. О писателях и писательстве. М., 1995.

Розанов В. В. Сахарна. М., 1998.

Розанов В. В. Уединенное. М., 1990.

Розин В. М. Существование, реальность, виртуальная реальность // Концепция виртуальных миров и научное познание. СПб., 2000. С. 56–74.

Романенко Ю. М. Бытие и естество. Онтология и метафизика как типы философского знания. СПб., 1999.

Романенко Ю. М. Зооморфные анекдоты (Метафизический комментарий) // Мифология и повседневность. СПб., 1999. С. 531–549.

Рорти З. Случайность, ирония и солидарность. М., 1996.

Русский узел. М., 1999.

Савчук В. А. Кровь и культура. СПб., 1996.

Сагатовский В. Н. Антропокосмизм — парадигма будущего // Космизм и новое мышление на Западе и Востоке. СПб., 1999. С. 91–96.

Саймон Г. Науки об искусственном. М., 1972.

Саморегуляция и прогнозирование социального поведения личности. Л., 1979.

Сапгир Г. Лето с ангелами. М., 2000.

Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. М., 2000.

Сартр Ж.-П. Тошнота. М., 1994.

Свендсен Л. Философия скуки. М., 2003.

Севальников А. Ю. Категории «возможное» и «действительное» и современная физика // Концепция виртуальных миров и научное познание. СПб., 2000. С. 171–185.

Секацкий А. Братва. И господин и брат // Вечерний Петербург, 27.08.1997.

Секацкий А. К. Соблазн и воля. СПб., 1999.

Симонов П. В. Мотивированный мозг. М., 1987.

Скидан А. Митин журнал. № 55. 1997. С. 263–265.

Слотердайк П. Критика цинического разума. Екатеринбург, 2001.

Смирнов А. В. Логика смысла. Теория и приложение к анализу классической арабской философии и культуры. М., 2001.

Смирнов И. Бытие и творчество. СПб., 1996.

Смирнов И. Человек человеку философ. СПб., 1999.

Смирнов С. А. Культурный возраст человека. Новосибирск, 2001.

Современный либерализм. М., 1998.

Соколов Э. В. Культура и личность, Л., 1972.

Соколова Л. Ю. Образ философии в современной зарубежной философии. СПб., 1993.

Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М., 1989.

Соловьев С. М. Собр. соч. СПб., б/г.

Сосланд А. И. Бытие и пространство // Всероссийская научно-практическая конференция по экзистенциальной психологии. М., 2004. С. 120–125.

Спивак Д. Л., Спивак Л. И., Вистранд К.-Р. Измененные психические состояния при физиологических родах //Физиология человека. Т. 20. № 4. 1994. С. 147–153.

Статус иного. Метафизические исследования. Вып. 14. СПб., 2000.

Стрих И. Б. Недеяние: амбивалентность смыслов и личностное знание. Хабаровск, 1997.

Структура и методология современной зарубежной философии. СПб., 1993.

Структура и развитие науки. М., 1978.

Тейяр де Шарден П. Божественная среда. М., 1992.

Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 1987.

Теория метафоры. М., 1990.

Тернер В. Символ и ритуал. М., 1983.

Тищенко П. Био-власть в эпоху био-технологий. М., 2001.

Ткачук М. Археология свободы. Опыт критической теории. Кишинев, 1996.

Тодоров Ц. Теория символа. М., 1998.

Тулмин Ст. Человеческое понимание. М., 1984.

Тульчинский Г. Л. В каком смысле возможна теория смысла //Философские основания научной теории. Новосибирск, 1985. С. 108–127.

Тульчинский Г. Л. К живому философствованию // Философская и социологическая мысль. 1991. № 3. С. 123–128.

Тульчинский Г. Л.: Идеи: источники, динамика и логическое содержание // История идей как методология гуманитарных исследований. Часть 1. Философский век. Альманах. 17. СПб., 2001. С. 28–58.

Тульчинский Г. Л. О существенном // Мысль. Ежегодник Петербургской Ассоциации философов. № 1. Философия в преддверии XX столетия. СПб.: СПб. ГУ, 1997. С. 114–138.

Тульчинский Г. Л. Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности. СПб., 2002.

Тульчинский Г. Л. Проблема осмысления действительности. Л., 1986.

Тульчинский Г. Л. Разум. Воля. Успех. О философии поступка. Л., 1990.

Тульчинский Г. Л. Самозванство. Феноменология зла и метафизика свободы. СПб., 1996.

Тульчинский Г. Л. Свобода и смысл. Новый сдвиг гуманитарной парадигмы. (Российские исследования в гуманитарных науках. Том 16). The Edwin Mellen Press: Lewiston-Queenston-Lampeter. 2001.

Тульчинский Г. Л. Argumentum ad morti // Вестник Санкт-Петербургского ун-та'95. Сер 6. Вып. 1. 1995. С. 10–14.

Турен А. Критика модерна // Реферативный журнал. Философия. Сер. 3. 1999. № 1.

Тынянов Ю. Н. Поэтика. История литературы. Кино. М., 1977.

Тягло А. В., Воропай Т. С. Критическое мышление: Проблема мирового образования XXI века. Харьков, 1999.

Успенский П. Д. Новая модель Вселенной. СПб., 1993.

Федорова Л. В. Философские основания эстетики постмодернизма. М., 1993.

Федотов Г. П. Святые Древней Руси. М., 1990.

Федотов Г. П. Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991.

Федотов Г. Судьба империй // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. М., 1993. С. 328–346.

Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986.

Фигуры Танатоса. Философский альманах. Вып. 1–5. СПб., 1991–1995.

Философия на рубеже веков. СПб., 1996.

Флоренский П. Оправдание Космоса. СПб., 1994.

Флоренский П. А. Иконостас. М., 1994.

Флоренский П. А. Органопроекция // Декоративное искусство. 1969. № 12 (145). С. 39–42.

Флоровский Г. В. Тварность // Православная мысль. Пг., 1928. № 1.

Франк С. Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. Париж, 1956.

Франк С. Л. Соч. М., 1990.

Франк С. Л. Философия и жизнь. СПб., 1910.

Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990.

Французская философия и эстетика XX века. Вып.1. М.,1995.

Фреге Г. Избранные работы. М., 1997.

Фрейд З. Остроумие и его отношение к бессознательному. СПб. — М., 1996.

Фрейд З. Психология бессознательного. М., 1990.

Фрейд З. Художник и фантазирование. М., 1995.

Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996.

Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М., 1999.

Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. На пути к либеральной евгенике? М., 2002. С. 54.

Хабермас Ю. Модерн — незавершенный проект// Вопросы философии. 1992. №4.

Хабермас Ю. Теория коммуникативного действия. //Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 1993. № 4.

Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.

Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997.

Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб., 2001.

Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993.

Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991.

Хайек Ф. А. Пагубная самонадеянность: Ошибки социализма. М., 1992.

Хант Н. «Как будто нож целебный мне отсек страдавший член!» //Час Пик. 2000. №33–34.

Хантингтон Самюэль. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2003. 603 с.

Хейзинга Й. Homo ludens. М., 1992;

Хекхаузен Х. Мотивация и деятельность: В 2 т. М. 1986.

Хофштадтер Д. Гедель, Эшер, Бах: эта бесконечная гирлянда. Самара, 2001.

Хорган Д. Конец науки. Взгляд на ограниченность знания на закате Века Науки. СПб., 2001.

Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994.

Ценности социальных групп и кризис общества. М., 1991.

Цехмистро И. З. Поиски квантовой концепции физических оснований сознания. Харьков, 1981.

Циолковский К. Э. Монизм Вселенной. Калуга, 1925.

Чаадаев П. Я. Полн. собр. сочинений и избранные письма. В 2 т. М., 1991.

Чанышев А. Н. Трактат о небытии // Вопросы философии. 1990, № 10.

Шаламов В. Манифест о «новой прозе» //Вопросы литературы. 1989, No. 5.

Швейцер А. Культура и этика. М., 1973.

Шкловский В. Б. О теории прозы. М., 1983.

Шкловский В. Б. Тетива. О несходстве сходного. М., 1970.

Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения: В 2 т. М., 1987.

Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. В 2 т. М., 1994.

Шпенглер О. Закат Европы. М, 1993.

Шпет Г. Г. Сознание и его собственник // Георгию Ивановичу Челпанову от учеников его семинариев в Киеве и Москве 1891–1916. Статьи по философии и психологии. М., 1916.

Шрейдер Ю. А. Человеческая рефлексия и две системы этического сознания // Вопросы философии. 1990. № 7. С. 32–41.

Шугуров М. В. Человек: бытие и отчуждение. Опыт антропологической герменевтики. Саратов, 1999.

Шютц А. Смысловая структура повседневного мира. М., 2003.

Щепанская Т. Б. Культура дороги на Русском Севере. Странник //Русский Север. Ареалы и культурные традиции. СПб., 1992. С. 102–126.

Щепаньская Т. Б. Мифология социальных институтов: родовспоможение // Мифология и повседневность. СПб., 1999. С. 389–423.

Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб., 1998.

Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994.

Эммонс Р. Психология высших устремлений. Мотивация и духовность личности. М., 2004.

Эпштейн М. Н. Самоочищение. Гипотеза о возникновении культуры // Вопросы философии. 1997. № 5. С. 72–79.

Эпштейн М. Н. Философия возможного. Модальности мышления и культуры. СПб., 2001.

Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. М., 1996.

Эткинд А. М.: Содом и Психея: Очерки интеллектуальной истории Серебряного века. М., 1996.

Юнг К. Архетип и символ. М., 1991.

Юнг К. Г. Проблемы души нашего времени. М., 1994.

Юнг К. Г. Психология бессознательного. М., 1994.

Ядов В. А. Символические и примордиальные солидарности (социальные идентификации личности) в условиях быстрых социальных перемен // Проблемы теоретической социологии. СПб., 1994.

Язык и текст: онтология и рефлексия. СПб., 1992.

Яннарас Х. Вариации на тему «Песни песней» // Вторая навигация. М., 1999.

Baudrillard J. Simulacra and Simulation. Ann Arbor, 1994.

Bauman Z. Modernity and Ambivalence. Oxford, 1991.

Berlin I. Four Essays on Liberty. Oxford, 1969.

Bernal J. D. The World, the Flesh and the Devil. L., 1929.

Blanchot M. La communauté inavouable. P., 1983.

Bohm D. Quantum Theory and Beyond. Cambridge U., 1971.

Bucke R. Cosmic Consciousness. N. Y., 1923.

Deconstruction and Criticism. N. Y., 1979.

Deconstruction in context: Literary and Philosophy. Chicago, L., 1986.

Deleuze G. and Guattari F. What is Philosophy? L., N. Y., 1996.

Deleuze G. Essays critical and clinical. Minneapolis, 1994.

Derrida J. Apokalypse. Wien, 1985.

Derrida J. Margins of Philosophy. Chicago, 1982.

Derrida J. The other Heading: Reflection on today's Europe. Bloomington, 1992.

Derrida J. Positions. Chicago, 1981.

Derrida J. The Truth in Painting. Chicago, L., 1987.

Derrida and Deconstruction / Ed. by Hugh J. Silverman. N.Y., L., 1989.

Derrida and Negative Theology / Ed. by Harold Coward and Toby Foshay. Albany, 1992.

Detraditionalization. Critical reflection on Authority and Identity. L., 1996.

Eco U. Interpretation and Overinterpretation. Cambridge, 1994.

Evolution and Consciousness: Human Systems in Transition. Reading (Mass.), 1976.

Gennep A. van. The Rites of Passage. L., 1960; Chicago, 1961.

Gill E. Goods, Virtues and Constitution of the Self // Liberals on Liberalism. Totowa (N. Y.), 1986.

Grof St. Beyond the Brain: Birth, Death and Transcendence in Psychoterapy. N. Y., 1985.

Habermas J. The Philosophical Discourse of Modernity. Twelve lectures. L., 1987.

Hollinger R. Postmodernism and Social Sciences. A Thematic Approach. L., 1994.

Identity and Individuation. N.Y., 1971.

Jameson F. Postmodernism or The Cultural Logic of Late Capitalism. N.Y., 1992.

Jameson F. The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act. L., 1993.

Kant I. Fortschritte der Metaphysik // *Kant I.* WWerke. Bd. 8. S. 164–249.

Kripke S. Naming and Necessity // Semantics of Natural Language. Dordrecht etc., 1972.

Kristeva J. Desire in Language. A Semiotic Approach to Literature and Art. N. Y., 1987.

Land G. The Challenge of Postmodernism // Dialogue. 1996. Vol. 8.

Leben und Tod in den Religionen. Symbol und Wirklichkeit. Darmstadt, 1985.

Lefebvre V.A. The Fundamental Structures of Human Reflexion. N. Y., 1990.

Levinas E. Totality and Infinity. An Essays on Exteriority. Dordrecht, Boston, L., 1991.

Lyotard J.-Fr. Differend. Bennington, 1988.

Lyotard, J.-Fr. Political Writings. Minneapolis, 1993.

Lyotard, J.-Fr. Lesson on the Analytic of the Sublime (Kant's 'Critique of Judgment'). Stanford, 1994.

Martin E. The Woman in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction. Boston, 1987.

Maturana U., *Varela F.* Autopoesis and Cognition. Dordrecht, 1980.

Metaphor and Knowledge. Dordrecht, 1993.

Metaphor: Problems and Perspectives. Brighton, 1982.

Metaphor and Thought. Second edition. Cambridge, 1993.

Modernity and Identity. — Cambridge, 1996.

Moody R. A. Life after Life. Atlanta (Ga.), 1975.

Morris Ch. Signs, Language and Behavior. N.Y., 1946.

Morris Ch. W. Foundation of the Theory of Signs. Chicago, 1938.

Norris Ch. Deconstruction. Theory and Practice. L., N. Y., 1988.

Norris Ch. What's wrong with postmodernism. Critical theory and the ends of philosophy. N. Y., 1990.

Noyes R. Dying and Mystical Consciousness // The Journal of Thanatology. 1971. № 1.

Pahnke W. N. The Psychodelic Mystical Experience in the Human Encounter with Death. An Ingersoll Lecture // Harvard Thelogical Review. 1969. Vol. 62.

Post-Theory, Games, and Discursive Resistance. The Bulgarian Case. N. Y., 1995.

Pribram K. Consciousness and the Brain. Plenum, 1976.

Rorty R. Essays on Heidegger and Other. Philosophical Papers. Vol. 2. Cambridge, 1991.

Rose M. A. The Post-Modern and Post-Industrial. A Critical Analysis. Cambridge, 1996.

Scheler M. Die Sinngesetze des emotionalen Lebens. Bd. I. Wesen und Formen der Sympatie. Bonn, 1923.

Schroedinger E. Science and Humanism. 1952.

Semiotics of Culture and Language. L., 1984.

Silentium. Философско-художественный альманах. Вып. 3. СПб., 1996.

Spariosu M. I. The Wreath of Wild Olive. Play, Liminality, and the Studies of Literature. N.Y., 1997.

Taylor Ch. Sources of the Self. The Making of the Modern Identity. Cambridge, 1996.

Taylor I. T. In the Minds of Men. Darwin and the New World Order. Toronto, 1987.

Technologies of the Self: A seminar with Michel Foucault. L., 1988.

Turner V. W. The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. Harmondsworth, 1974.

Waugh P. Practicing Postmodernism / Reading Modernism. L., 1992.

Waugh P. Metafiction. L., N. Y., 1984.

White L. Evolution of Culture. N.Y. 1968.

Wurgaft L. O. Identity in World History: a Postmodern Perspective // History and Theory. Middletown, 1995. Vol. 34. № 2.

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

Содержание

Григорий Тульчинский. Тело свободы



Т
е
М ы с л и
а

Три последних века завершились беспощадной критикой философии (Кант, Ницше, Деррида), каждый последующий - начинался открытием новых методов и новых перспектив философии (Гегель, Гуссерль). Будет ли XXI век исключением? В наше время сложились предпосылки для глубокого сдвига в основаниях гуманитарных наук. Эпоха "пост-" сама уже позади. Мы вступаем в век "прото-" - зачинательных, возможностных форм философской мысли.

Михаил Эпштейн - известный ученый-гуманитарий, философ, филолог, культуролог, профессор университета Эмори (Атланта, США)





Григорий Тульчинский - Заслуженный деятель науки РФ, доктор философских наук, профессор СПб государственного Университета культуры и искусств.

Эта книга - о плотском знании, о том, как мыслят, любят, творят телом. Философия берет на себя миссию ценностно-смыслового сбережения тела, учится мыслить телонаправленно и телосообразно.

Добытийное и внебытийное начало бытия - свобода, чувствилищем, точкой сборки которой является самосознание личности. Эта книга об онтофании свободы - оплотнении небытия в телесные формы бытия.

Алетейя